PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

JULIO-SEPTIEMBRE

NUM. 39 1 9 5 4 VOL. 10

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Problemas sobre Anaxágoras, por *Domingo Mayor, S. J.* 275

La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 287

Orientaciones bibliográficas para el estudio de Arnau de Vilanova, por *Miguel Batllori, S. J.* 311

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

La novísima filosofía (Reflexiones filosóficas), por *Joaquín Iriarte, S. J.* 325

I. LIBROS. — *Marco Tulio Cicerón*: Las Leyes De Legibus.—*M. Kant:* La filosofía como sistema.—*E. Husserl:* La filosofía como ciencia estricta.—*Gregorianum*: Indices generales 1920-1950.—*I. L. Horowitz*: Claude Helvetius, philosopher of democracy and enlightenment.—*S. Bernardo*: Obras completas, I.—*M. Ramis Alonso*: Don Miguel de Unamuno. Crisis y Crítica.—*L. Bruschvicg*: Blaise Pascal.—*Bibliografía Filosófica Italiana* del 1900 al 1950.—*A. Guzzo*: La Philosophie de demain.—*F. Krueger*: Zur Philosophie und Psychologie der Ganzeit.—*J. Hyppolite:* Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel.—*A. Brunner*: Ideario filosófico.—*W. Goldschmidt*: Filosofía, Historia, Derecho.—*R. Gambra*: La Monarquía social y representativa en el Pensamiento Tradicional.—*M. Brugarola*: Doctrina y sistemática sindical.—*R. Saitschick*: Der Staat und was mehr ist.—J. *F. Fernández*: Del materialismo marxista al realismo cristiano.—*F. Baumgarten*: Lehrling und Lehre.—*F. de Hovre*: Ensayo de filosofía pedagógica.—*F. Puglisi*: L'estética di Hegel e i suoi presupposti teoretici.—*Enciclopedia* universal Herder.—*J. Stahl*: Respuestas a los niños.—*D. H. Caldwell*: Ebano.—*C. de Hueck*: Alma rusa.—*A. Garciadiego*: Katholiké Ekklesía.—*E. Hernández*: Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual.—*E. Waugh*: Edmund Campion.—*F. Bertrand*: Mystique de Jésus chez Origéne. 333

II. REVISTAS.—Introducción a la Filosofía, Lógica, Criteriología, Filosofía de la ciencia, Metafísica, Teología Natural, Estética 358

III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 374

CRÓNICA 400

Libros recibidos 407

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J., Presidente*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1954:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

PROBLEMAS SOBRE ANAXAGORAS[1]

SUMARIO.—*¿El nus es espíritu?* Los fragmentos 11 y 12. *¿El nus se desentendió del mundo?* Las críticas de Platón y Aristóteles. Lo que dan las fuentes. *¿El nus es Dios?* ¿Qué pensó An.? ¿Qué dijo de hecho? Objeción: los vivientes, los nus. *La materia:* fallos de An. *Conclusión.*

En sus apuntes de Historia de la Filosofía Griega, escritos con la profundidad de un alemán y con la claridad de un francés, el P. Schaaf atribuye a Anaxágoras "*progressum summum* (subraya el P. Schaaf), quo maioren philosophia non vidit neque unquam videbit" [2]. No todos participan de esta opinión. Gomperz, con olímpico desdén, conceptúa "modesta la contribución (de A.) al tesoro del humano saber" [3]. En todo caso es altamente interesante aquel hombre singular que decía ser su patria el cielo, que se creía nacido para la investigación científica [4], que introdujo la Filosofía en Atenas, futura madre de Platón, que era llamado por el picaresco pueblo ateniense *el Nus*, que por ese pueblo ateniense fué condenado de ateísmo. Y sin embargo el entusiasmo de los Schaaf y el desdén de los Gomperz radican en el grandioso impulso dado al conocimiento filosófico por ese hombre singular.

Del legado científico y filosófico del incomparable clazomenio investigaremos los siguientes puntos:

¿El nus (entendimiento, mente) es espíritu?

¿El nus tras el impulso inicial se desentendió del mundo?

¿El nus es Dios?

¿Qué pensar de la materia anaxagórea?

---

[1] Agradecemos la valiosa y amable colaboración del P. Nemesio González Caminero, Profesor de Historia de la Filosofía en Comillas.

[2] H. SCHAAF, S. I.: *Institutiones Historiae Philosophiae Graecae*, 1912, p. 173.

[3] T. GOMPERZ: *Griechische Denker*, I², 175.

[4] Este sentido atribuye el P. Schaaf a la famosa respuesta de A.: "Dicen que A. respondió a uno que... le preguntaba por qué prefería haber nacido más bien que no haber nacido: 'Para contemplar el cielo y el orden del cosmos universo'" (H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁵, L. 4 A 30 18-20; ARISTOT. EUDEM. Eth. A 4 1216). Véase nota 42.

¿El nus es espíritu?—Se repite hasta nuestros días que el nus de A. es materia, más sutil que la presente, pero al fin materia [5]. Ello no quita que aun quienes tal cosa afirman llamen al nus "espíritu" y que—ellos u otros—aseguren que A. introdujo el primero la distinción entre materia y espíritu [6]. ¿Qué pensar de esta cuestión?

Como argumento "pro-materia" se afirma que los textos de A. son convincentes [7]. En las 39 páginas de los *Vorsokratiker* de Diels no hemos descubierto esos textos convincentes. De hecho los que se aducen son dos: el frag. 11 de los *Vorsokratiker* y una frase del frag. 12. Estudiemos primero aquél:

Fragmento 11: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι (DIELS B 11 12-14).

La partícula πλήν puede ser (*a*) preposición (esto nos parece más obvio) y (*b*) conjunción. Empecemos por *b*.

La traducción sería: "En toda cosa inexiste parte de toda cosa, si no es [parte] del nus; mas hay [cosas] en las que también inexiste nus" [8]. Se excluiría, pues, la inexistencia de partes del nus o (1.°) porque el nus no tiene partes, o (2.°), porque, aunque las tenga, esas partes del nus no inexisten en las otras cosas: así *se afirmaría implícitamente que el nus tiene partes*. Esta hipótesis *es insostenible*, porque a continuación se dice que en algunas cosas inexiste el nus: luego, al inexistir, si constara de partes, deberían inexistir esas partes, contra lo que antes afirmó el filósofo.

a. La traducción sería: "... fuera del nus", es decir, si no es en lo que toca al nus. El sentido queda igual que en *b*, pero sin suscitar la hipótesis 2.ª de *b*. Sencillamente, en este texto, lo mismo que en el paralelo del frag. 12, A. quiere inculcar la distinción esencial entre el nus y los demás seres, seres materiales. Extractemos ya, en traducción exacta, ese fragmento, que nos servirá de base a ulteriores disquisiciones.

Fragmento 12: "Las otras cosas participan parte de toda cosa, pero

---

[5] J. HIRSCHBERGER: *Geschichte der Philosophie*, I, 1949, p. 42: "... aunque no ha logrado separar perfectamente el espíritu de lo corporal, pues él (el nus) sigue siendo para A. finísima y purísima materia". Cfr. A. MUÑOZ ALONSO: *La trascendencia de Dios en la Filosofía Griega*, 1947, p. 47.

[6] F. UEBERWEG (*Die Philosophie des Altertums*, 12, pp. 97 ss.) traduce al nus "Geist", y afirma (p. 101): "La idea del nus pudo ocasionar una efectiva investigación del espíritu y así penetrar en toda la Cosmología". SIEBECK (citado por Schaaf, p. 171): "El mérito de A. esencialmente consiste en haber propuesto por primera vez el concepto del espíritu en oposición a la materia".

[7] "Contra la pura espiritualización de la Mente existen frases precisas" (MUÑOZ ALONSO, *l. c.*).

[8] Traducción literaria sería: "Mas puede ocurrir que también inexista el nus en algunas cosas".

el nus es infinito e independiente (αὐτοκρατές) [9], y no se mezcla a ninguna cosa, sino que [él] es él por sí mismo [10]; porque, si no fuera por sí mismo, sino que estuviera mezclado a alguna otra cosa, participaría de todas las cosas, si estaba mezclado a alguna, porque en toda cosa hay partes de toda cosa, como en lo anterior ha sido dicho por mí, y las cosas con-mezcladas lo impedirían, para no dominar (κρατεῖν) [11] en ninguna cosa de igual modo que siendo él solo de por sí. Porque es lo más fino (λεπτότατέν) y puro de todas las cosas (χρημάτων) y tiene todo conocimiento de todo y puede sumamente y cuantas cosas tienen alma, las mayores y las menores, en todas [ellas] domina (κρατεῖ) el nus." Describe luego A. la rotación (περιχώρησις) que ha impreso el nus a la materia y que hace segregarse y distinguirse (ἀποκρίνεσθαι καὶ διακρίνεσθαι) las cosas, y prosigue: "Pero ninguna cosa se segrega y distingue totalmente de otra si no es el nus (πλὴν νοῦ)" (DIELS B, 12 18 ss.).

Según A., el oro, p. e., no se ha segregado en una exclusiva masa, porque de él quedan *partes* en todas las otras cosas, ni se distingue totalmente de ellas, puesto que de todas ellas contiene él algunas *partes*. Esto no sucede con el nus. De él ha negado A. toda inmixtión, propia de las cosas materiales. Pero negársela, inexistiendo el nus en algunas cosas materiales, es negarle partes: por la mutua interposición de ellas en mayor o menor cantidad, se verifica la inmixtión (o, al contrario, segregación) accidental de los cuerpos (según A., no hay transformaciones substanciales). El nus, en cambio, inexiste, pero no se mezcla, porque no tiene partes. Dedúzcase ya la fuerza que representa el frag. 11, aducido rutinariamente en sentido materialístico.

Pasemos al segundo texto blandido como argumento "pro" materia del nus. Es la frase arriba traducida del frag. 12: "... porque es lo más fino y puro de todas las cosas". Con los "espiritualistas" entendemos que ese texto no prueba materialidad del nus; más aún, la interpretación materialística la atribuímos a prejuicio y a aquella "professionelle Korruption die uns Kritiker heimgesucht hat", en frase de E. Howald. En efecto, el texto en sí es ambiguo. Pero los demás textos de A. y de sus comentaristas consideran *de hecho* al nus como espíritu. Luego, en buena hermenéutica, el texto en cuestión debe entenderse en sentido espiritualístico.

Que el texto sea ambiguo parece indiscutible. El mismo Gomperz, a pesar de su mal humor de materialista inquietado, lo traduce (p. 174):

---

[9] Propiamente, "cosa infinita e independiente".
[10] Literalmente, "sobre sí mismo".
[11] Se expresa consecución lógica: "de modo que no pudiera dominar".

"... das feinste und reinste aller Dinge" ("la más fina y pura de todas las cosas"); Ueberweg, aunque antiespiritualista, traduce "unter allen Dingen" ("entre todas las cosas, p. 100). Tal traducción—única posible—¿no la podemos afirmar hoy día de Dios concebido como espíritu? ¿No la podríamos incluir en un catecismo? Como ya notó el P. Schaaf, λεπτός se aplica a entes inmateriales. Eurípides, discípulo de A., pone en boca del Coro de Medea (1801): πολλάκις διὰ λεπτοτέρων μύθων ἔμολον ("muchas veces he discurrido con cavilaciones [12] en demasía sutiles"). Nadie que conozca a Eurípides atribuirá aquí a μύθων significado materialístico. Λεπτός precisamente concordado con νοῦς (en un contexto en que νοῦς tampoco puede ser materialístico), nos ofrece el mismo Eurípides algunos versos antes (*Med.* 529-530). Parecidamente habla Aristófanes. Si A. hubiera querido expresar idea de materialidad, obviamente hubiera dicho σωμάτων [13] en vez de χρημάτων.

Siendo ambiguo (y aun proclive, por su redacción y por su contexto, al espiritualismo) el texto mismo, deberá interpretarse según la mente de A. declarada por él y sus discípulos en otros textos, incluído el del fragmento 11, que se aduce contra el sentido espiritualístico, pero de hecho confirma este sentido. El nus es por A. contrapuesto insistentemente a los cuerpos materiales, es independiente y superior a ellos, es un sér subsistente en sí mismo, inteligente [14], activo. Pero tal substancia viva, diferente y superior a la materia [15], es una substancia espiritual, si no se quiere disputar "de nomine". A. atribuye al nus propiedades de espíritu —razonablemente no hemos de exigir una definición exacta del espíritu, ni menos una que coincida verbalmente con la de nuestro particular manual de Psicología...

Concluímos: La contraposición entre la materia y el nus, tan marcada y recalcada por A., indica que para él el nus no es materia. La interpreta-

---

[12] En la edición de Didot, Fix traduce "ratiocinationes".

[13] σωμάτων emplea Diógenes Laercio exponiendo la doctrina de A. respecto a las substancias diversas del nus (DIELS A. 1 30-31). Parecidamente otros comentaristas o expositores.

[14] El nus es substancia: "... él es por sí mismo", hemos traducido en el frag. 12. Y Diels traduce: "selbständig, für sich". Es inteligente (el nombre lo indica; "tiene todo conocimiento"), es inmezclable, contra lo que afirma A. de todos los cuerpos: "... no se mezcla". Aristóteles lo confirma: "Dice que él de entre todas las cosas es simple, inmezclado" (DIELS A 100 29-30, de anima A 2, 405 a). Véase nota 37.

[15] "A. dice que el nus es impasible y que no tiene nada de común con ninguna de las otras cosas." (ARIST. *ibid.*, DIELS A. 100 31-32.) Véase n. 36. Se podrían multiplicar los textos. Ueberweg, que entendía el fragmento 12 materialisticamente, reconoce (p. 100): "Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles andere ist vermischt mil Teilen von andern, der Geist aber ist rein, nicht mit andern verflochten und nur sich selbs unterworfen."

ción materialística es—hablando en plata—prejuicio en unos, rutina en otros.

¿El nus se desentendió del mundo?—Suele objetarse a A. que, tras el impulso inicial, deja al mundo huérfano del nus, que todo lo abandona a esa causa segunda del impulso inicial [16] continuado, que, siendo ésta insuficiente, el filósofo no da razón de los fenómenos del cosmos. Y se invoca, en confirmación, un texto de Platón y otro de Aristóteles. Comencemos por discutir qué hay de justo reproche en estos dos textos y luego veremos de investigar qué dan de sí en la cuestión las fuentes.

Nos sorprende que hasta el sensato P. Schaaf (p. 157) alabe de "ingenioso" a Platón en la famosa diatriba del *Fedón* contra A. (*Phaed.* 97 b-98 d). Al sumo pensador ateniense, nuestro autor favorito, lo encontramos en esta ocasión asaz desgraciado. Léase aquel pasaje, que no insertamos por excesivamente largo, y se reparará en que Platón, o, si se quiere, Sócrates, embarulla la causa final con la eficiente; que él estatuye una causa final de los fenómenos cósmicos y humanos errónea ("lo mejor"); que esa causa final de "lo mejor" implica en aquel contexto el intelectismo-necesidad de Sócrates, necesidad que, excluyendo la libertad, imposibilita la moral en el hombre y la Providencia en Dios. Platón en la digresión contra A. se ha desviado a un irreal campo de lógica y en ese movedizo terreno prosigue su "segunda navegación" en su argumentación de la inmortalidad del alma. A. no desconoce ni mucho menos la causa final. El nus de A. nace del orden cósmico, y el orden es teleología. A. atribuye al nus un procedimiento para obtener su fin, supergenial precisamente por lo sencillo. Gomperz (p. 175) reconoce que A. ha puesto sobre el tapete para todos los siglos el problema de la teleología [17]. Aristóteles confiesa que el nus κινεῖ ἕνεκα τινός, "mueve *con un fin*" [18].

Pasemos ya al texto antianaxagórico de Aristóteles: "A. usa del nus como de máquina [19] para la creación [20] del mundo, y, cuando está incierto por qué causa necesaria [alguna cosa] es, entonces lo arrastra allá, y en lo demás hace causante a cualquiera otra cosa de las existentes más bien que al nus" (DIELS A 47, ARIST. *Metaph.* A 4. 985. a) Es decir que

[16] Más exactamente, a la materia provista del impulso inicial.

[17] Gomperz dice hablando de A.:

"Lo que en el mundo se conoce de orden y de belleza..., da la impresión de ser medio para un fin, suscita la idea de un disponer consciente y de un obrar para un fin... Aquella enseñanza, con la que el problema teológico se ha puesto sobre el tapete para no desaparecer ya..." (p. 175).

[18] No he logrado localizar este texto de inconfundible cuño aristotélico.

[19] Termino del teatro: "Deus ex machina", los dioses aparecen mediante un artilugio de tramoya (μηχανή) que era "arrastrado" al proscenio. Ello era una solución para situaciones dramáticas apuradas...

[20] Propiamente, efectuación, efección (κοσμοποιία).

A. introduce el nus por estricta necesidad lógica y únicamente cuando los fenómenos no pueden explicarse por otra causa (causas segundas). ¡Orgulloso podía quedar A. con este reproche que (pese a las inculpaciones de incientífico que le lanza algún crítico materialista) proclama el tacto científico del clazomenio! ¿Qué otra cosa hace hoy el filósofo y aun el teólogo católico? ¿Será mejor llenar el mundo de dioses, como hizo Tales, a decir del mismo Aristóteles, o reducir, como lo hizo Newton, la maquinaria cósmica a un principio, genial reverbero de una suprema inteligencia?

Pero veamos ya directamente la posición de A. El gran astrónomo y gran observador hace intervenir el nus en el mundo estelar y cósmico, hace inexistir activamente el nus (punto oscuro que luego tocaremos) en todos los vivientes: el orden admirable de aquél y de éstos requieren a más no poder la intervención de una inteligencia, y A., como científico-filósofo, la admite: podría dar su labor por acabada. Pero aún quedaba—para él y para nosotros—otra cuestión: ¿El nus supremo dejó abandonado el mundo? ¿Qué pensar de la actitud de A. respecto a la Providencia?

En los fragmentos anaxagóricos no aparece nominalmente la "Providencia" [21], pero A. no la excluye, y hasta puede decirse que la insinúa como él podía hacerlo [22]. Para A. el acaso, la fatalidad [23] quedan excluídos; el nus, ese sér inteligente y libre [24], conoce y domina el mundo en toda su actualidad: arriba hemos leído: "... tiene todo conocimiento de todo y puede sumamente, y cuantas cosas tienen alma..., en todas domina el nus." Κρατεῖ parece evocar el epíteto de Zeus Señor del mundo: κρατύνων [25]. ¿En el lenguaje programático de A. no dice esto bastante?

---

[21] Πρόνοια , con sentido de "providencia", la encontramos ya en Heródoto (III, 108) y en Sófocles (*Oed. R.* 978, *Oed. C.* 118). Quizá A. esquivó emplear esta palabra por lo que θεός, o por algo parecido (cfr. p. 9).

[22] "Dice en muchos sitios que el nus es causa de lo recto y de lo hermoso" (DIELS A 100 23-24, ARISTOT. de anima A 2, 404 b). "A. dice que el nus todas las cosas ordena (κοσμεῖν, presente infin.) yendo a través de todas" A 55 29-30, PLAT. Cratyl. 413 c).

[23] "Toda intervención de la εἱμαρμένη queda excluída: ésta es una palabra vacía", dice Ueberweg (p. 100), que remite a *Vorsokratiker* 46 A. 66 (según nuestras citas, DIELS A. 66 3-7). "Dice éste (A.) que nada de lo que se hace, se hace por fatalidad (καθ' εἱμαρμένην sino que éste es „un nombre vacío" (DIELS A 66 6-7, ALEX. de fato 2). "Porque él el primero, a todas las cosas no [les] puso la suerte ni el hado (ἀνάγκην, necesidad fatal) como principio del orden, sino una mente pura e inmezclada" (DIELS A 15 21-23, PLUT. Pericl. 4).

[24] "Estando todas las cosas juntamente e inmóviles el infinito tiempo anterior, habiendo querido el nus hacedor-del-mundo (κοσμοποιός) distinguir las especies [de] substancias, les imprimió movimiento" (DIELS A 45, 27-29, SIMPL. Z. d. St. 460, 4).

[25] Cfr. SÓFOCLES, *Oed. R.* 903-904: "¡Oh el que imperas (κρατύνων), si mereces ese título, el que reinas sobre todo...!"

El Sabio Bíblico (Sap. 8, 1) definió la Providencia con el "suaviter et fortiter". Aparte las intervenciones sobrenaturales, ¿es tan hacedero describir en qué consiste ese "suaviter"? Cuanto al "fortiter" A. lo explicó mediante una admirable concepción de las causas segundas impulsadas por la primera; para el "suaviter" queda reservada la amplitud de ese κρατεῖ en continuado presente de indicativo o de infinitivo.

Cuán lejos estaba A. de limitar la acción del nus a un mecánico [26] impulso inicial, se deduce de su frase: "Como al principio, también ahora están todas las cosas juntas", ὁμοῦ (DIELS B 6 18). Las substancias siguen siempre, en parte, mezcladas: el nus, por tanto, actúa. "A. dice que, una vez hecho el mundo, queda en adelante siendo administrado y distinguido por el nus, que está sobre [él]" (DIELS A 64 34-36, SIMP. Phys. 154 29). ¿Quiere esto explicarse sólo en virtud del impulso inicial? Ello, en la mente de A., no quitaría al nus eficacia actual: tendríamos una "pre-providencia", mejor dicho, una manera de "pro-videncia". A. habló oscuro [27] en algunos extremos, repetiremos con Aristóteles; su sistema es imperfecto; pero ahora queremos explorar su mente, no ensamblar perfectamente su sistema. A. entiende que el nus sigue actuando en una como segunda y continuada intervención, según un comentarista: "Que [A.] supone cierta doble ordenación: una intelectual (νοερὰν) y otra sensible (αἰσθητήν)..., es evidente por lo dicho y por lo que sigue: 'El nus que siempre existe, muy mucho también ahora está donde todas las otras cosas, en la muchedumbre circundante, en las cosas que empezaron a segregarse y en las que están diferenciadas' (DIELS B 14 18 ss.).

Aún podríamos dar un paso y veríamos que el concepto anaxagórico de las causas segundas, en embrión para A., podría ser trasladado a las teodiceas [28] de algunos católicos, para ser en ellas depurado y comple-

---

[26] "Y las cosas que se mezclaban y las que se segregaban y las que se distinguían, todas [las] conoció [él]; y cuales iban a ser y cuales eran las que ahora no son, y cuantas ahora son y cuales serán, todas las ordenó el nus" (DIELS B 12 8-12).

[27] ἀσαφεῖ: DIELS A 100 23, 61 17-20. Véase nota 39.

[28] "Mutatis mutandis", cabría aplicar a la teoría de A. este párrafo del P. Hontheim, que incluye una cita de Sto. Tomás: "Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia eis tamquam Creator virtutem agendi naturalem largitus est. 'Actionis alicuius rei, inquit S. Thomas, res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur quod generans movet grave et leve in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae [vel movet naturam ad agendum], quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt'." (*Institution Theodicaeae*, 1893, p.776). Y aun, de algún modo, cuadraría a A. el concurso mediato sostenido por algunos católicos: "Haec applicatio et motio [ad agendum] fiunt efficienter a sola causa secunda, non a Deo efficienter et immediate" (R. MARTÍNEZ DEL CAMPO, S. I., *Theologia Naturalis* [2], p. 368, *Doctrina specifica P. Iglesias*).

tado. Cierto, un influjo divino conservante no cabe en A., que hace la materia existir "a se", pero alguna manera de concurso deja entrever el filósofo en su conceptuación aún rudimentaria: ¿cómo sin él explicar el κρατεῖ [29], la doble ordenación? Aristóteles infiere de la doctrina de A. que en las creaturas el nus hace surgir de la nada actuaciones (ἐνέργειαι) [30]. ¿No habla todo ello de influjos actuales del nus, concurrente de algún modo con las causas segundas, impulsadas desde el principio a la acción? Eso sí, censura Aristóteles a A. de oscuro, y mejor haría en censurarlo de contradictorio: dada la aseidad de la materia, tales actividades del nus lógicamente caen por tierra, al igual que toda la teoría de A. Pero nosotros tratamos de formular en lo posible su mente tal cual él la da a entender, sean cuales sean sus errores.

Pero *¿el nus de A. es Dios*—y no hablamos de un dios panteístico, sino de un Dios transcendente, aunque nebulosa e imperfectamente vislumbrado?—. En otra fórmula: ¿A., al deducir lógicamente su nus, sintió la reverencia religiosa de reconocer: "*Ecce Deus*"? Se ha dicho que en la doctrina de A. no hay rastro de una Divinidad personal [31]. Ciertamente, él, "geómetra de fría y sobria inteligencia" [32], no se sintió con vocación de místico, cuyo corazón arde a la presencia de Dios en sus más mínimas obras. Pero tampoco es lícito negar toda religiosidad a un hombre que sacrifica su patria terrena, que dice—en el sentido que se quiera—ser su patria el cielo. En fin, no afirmamos que A. adorara como a Dios a su nus, pero, para nuestros adentros, así lo creemos. Razones: 1.ª Desde Homero había surgido el problema de si la Divinidad en realidad correspondía al hado o a Zeus, cifra, más o menos confusa, de Dios. 2.ª Innegablemente los filósofos de entonces, insatisfechos con las divinidades homérico-hesiódeas, se preocuparon del problema de Dios [33], cuya exis-

---

[29] Un argumento para probar el concurso divino se saca "ex absoluto dominio Dei".

[30] ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείαι: DIELS A 61 15-16, ARISTOT. Metaphys. A 2,1069 b. El texto es susceptible de un sentido restringido y de otro extensivo: en éste podemos argüir.

[31] "Qué desacertada sea la creencia de que A. haya pensado su νοῦς como una personalidad divina, es claro según eso" (W. WINDELBAND: *Geschichte der alten Philosophie*², p. 53, n. 4). "Eso" es el contenido del párrafo que esta nota comenta, redactado con una insigne arbitrariedad.

[32] GOMPERZ, p. 168.

[33] Heráclito se preguntó: "¿Hizo Dios el mundo?" Y respondió negativamente: "Este mundo, único de todas las cosas, ni alguno de los dioses ni de los hombres [lo] hizo, sino que siempre era, es y será siempre el fuego" (DIELS, Lieferung 1, B 30). Xenófanes: "Un Dios hay..." (*ibid.* B, 23). Parménides: "La Divinidad, que todo lo gobierna " (Lieferung 2 B 12 2). Además en Ésquilo y Eurípides emerge esa preocupación, eco de las de los filósofos (cfr. en nuestro *La Tragedia griega*, páginas 345 ss., 397 ss.).

tencia afirmaban o negaban en el origen del cosmos: ¿es creíble que ante A. no emergiera la pregunta de si su nus era Dios y que él no se diera respuesta afirmativa? 3.ª En experiencias hechas en sordomudos y sordociegomudos se ha comprobado lo fácil y espontánea que es la idea de Dios. 4.ª En fin, para un griego la idea de Dios no exigía la preexistencia —ni siquiera "in signo priore"—de la Divinidad respecto a la materia, ya que en sus teogonías Dios nace del mundo [33 bis]. Que A. no usara el fonema θεός (Dios), se comprende por lo repugnante y expuesto que era para A. usar denominación tan desprestigiada. Pero, repetimos, no aventuramos una afirmación categórica sobre la cuestión de si A. tuvo a su nus por Dios.

Lo que sí sostenemos con el P. Schaaf es que, a pesar de sus graves errores sobre la materia y sus oscuridades sobre los vivientes, A. en su nus teorizó *de hecho* un Dios transcendente. Los antiguos dieron por descontado que el nus era Dios [34]. Zeller reconoce: "Es de poca importancia que A. no llame a su nus Dios, pues de hecho se equipara a la Divinidad" [35]. He aquí sumariamente el argumento del P. Schaaf (p. 164) "pro" Divinidad del nus. El nus tiene sumo conocimiento de todas y cada una de las cosas, sumo poder sobre todas ellas, subsistencia en sí, existencia "a se", simplicidad, espiritualidad y libertad [36], conciencia de sí y personalidad (contenidas en A. al menos implícitamente), y probablemente (según Aristóteles) [37] impasibilidad e inmovilidad. Es superfluo insistir: tenemos un Dios transcendente.

Destaquemos la objeción principal: ¿El nus de A. no es inmanente

---

[33 bis] Aún nos hace fuerza otro dato positivo, si bien indirecto. Al defenderse Sócrates sobre las doctrinas de Anaxágoras que le achacaba el vulgo, pregunta a tono con éste: "¿No es manifiesto que, según tu denuncia, enseño [enseñando] a no creer en los dioses en que cree la Ciudad, sino en otras divinidades nuevas?" Seguidamente Sócrates demuestra que lo que hacen es cargarle las enseñanzas de Anaxágoras (PLAT. *Apolog.* 26 c). La frase "divinidades nuevas" la repiten, casi literalmente, los atenienses a cuenta de S. Pablo (*Act. Ap.* 17 18).

[34] DIELS A 48 34-35 "A. dice cómo [o, que] estaban [inmóviles] al principio los cuerpos (τὰ σώματα), pero el nus de Dios los ordenó". "Nus hacedor-del-mundo, Dios" (AËT. I 7 5 y 14). "Mente divina" (DIELS A. 48 8, CIC. Acad. Pr. II 37 118).

[35] En el P. Schaaf, p. 163. Sólo poseemos la reedición italiana de Zeller, que aún no llega, que sepamos, a A. Advertimos que Zeller (hegeliano) admite en A. un Dios teístico en parte, y en parte naturalístico—por la múltiple inexistencia del nus en los vivientes: de esto hablaremos en seguida.

[36] Todo esto se contiene en lo arriba tratado (véanse pp. 3, 5 y nn. 14, 15, 23, 24, 26). La aseidad la concede A. también a la materia, eterna: ésta permanece inmoble eternamente hasta que en un momento (comienzo del tiempo) la mueve y ordena el nus (cfr. n. 24).

[37] "A. rectamente dice que el nus es impasible e inmezclado, puesto que hace que él sea el principio del movimiento: así él solamente movería siendo inmóvil y mezclaría siendo inmezclado" (DIELS A 20 56, ARISTOT. Phys. Θ 5. 256 b).

respecto a los vivientes, ya que el mismo A. nos dice de él inexistir en algunos seres [38], a saber, en los vivientes, según atestigua Aristóteles? Ciertamente, ante los vivientes el gran investigador griego tropieza, no ve claro, y nada tiene de extraño dados los postulados de su época y la dificultad del asunto: recuérdense las vacilaciones de S. Agustín sobre el origen del alma humana. Según Aristóteles [39], A. explica el admirable proceso de la vida—en sus formas superiores e inferiores—por la inexistencia del nus, mal distinguido en A. del alma. Tenemos ahora que hablar del nus colectivamente, como habla a veces A., que menciona multiplicidad de nus. Respondemos: En todo caso, el nus inexiste, pero no es inmanente en los vivientes. Quien haya hojeado estas nuestras incompletas notas, se habrá convencido del interés de A. por distinguir, contraponer, separar, elevar el nus sobre todos los otros seres, aun vivientes. Tal actitud de A. es inconciliable con la inmanencia.

Pero ¿qué significa esa multiplicidad del nus? A. dice, 1.°, que el nus ordenó toda la materia (entre ella la organizable); 2.°, que domina sobre todo el cosmos sin excluir los vivientes; 3.°, que hay nus mayor y menor [40]; 4.°, que el nus *a* es semejante al nus *b*, al nus *c*... Por consiguiente: (1) entre nus y nus hay distinción (nus mayor, nus menor...); (2) no hay identidad, sino semejanza (o, si se quiere, igualdad). Luego el Nus Hacedor del mundo no es idéntico a esos nus que A. nó acierta a distinguir de las almas. Si, por otro lado, el nus es espíritu, incompuesto de partes, como hemos probado, los nus menores nó son partes del Nus Supremo. Por tanto, esa semejanza (o igualdad) "quasi" de especie tiene que consistir en que todos convengan en ser entes espirituales, inteligentes. Claro que aquí laten graves errores de A. enraizados en el gravísimo de la aseidad de las almas y aun de toda la materia.

La materia en A.—Hemos llegado a la gran sima del sistema filosó-

---

[38] Fragm. 11, p. 2.

[39] "A. aclara menos...; pues muchas veces dice que el nus [es] causa de lo hermoso y de lo recto; pero otras veces dice que éste (el nus) es el alma; porque [dice] que él está (ὑπάρχειν está inicial, activamente) en todos los vivientes, grandes y pequeños, valiosos y despreciables; y no parece ciertamente que el según inteligencia llamado nus, esté igualmente en todos los vivientes, pero ni siquiera en todos los hombres" (DIELS A 100, ARISTOT. De anima A 2.404 b). "A. parece llamar a una cosa alma y a otra nus..., pero usa de ambas como de una naturaleza, si no es que al nus [lo] pone como principio absolutamente de todas las cosas; dice, pues, que sólo el nus de entre todas las cosas es simple e inmezclado y puro; y atribuye ambas cosas al mismo principio, el conocer y el mover, diciendo que el nus mueve todo" (*ib.* 405 a).

[40] "... todo nus es semejante [o igual, ὅμοιος], el mayor y el menor, y ninguna otra cosa es semejante [o igual] a ninguna [otra] (DIELS B 12 4-5).

fico de A.: los elementos son infinitos, eternos, "a se" [41]: esto es incompatible con la Divinidad... No podemos alargarnos, pero observamos que en esa incompatibilidad no repara A.: ningún indicio da de ello. Él vivía en el postulado de la divina incorruptibilidad de las estrellas. Por otra parte, ¡es tan fácil un paralogismo en el axioma del "es nihilo nihil fit!" De ahí se comprende el paso a la eternidad esencial de la materia y de las almas. Pero por encima de este caos de ideas "*domina*" y predomina el soberano Nus, Ordenador del Cosmos, Hacedor del Universo.

Conclusión.—Los críticos—de uno u otro modo—ateos y materialistas se esfuerzan por negar el carácter divino del nus de A., se esfuerzan también por negar, o al menos mermar en lo posible, el espíritu científico de A. Esto ciertamente es insostenible [42], es una obcecación del prejuicio. A. viaja y se afana en investigaciones astronómicas, físicas y filosóficas afincadas tenazmente en la observación y en la razón. Verifica que el sol, la luna y, por tanto, los demás seres celestes son de naturaleza y composición idéntica a lo de la tierra: su vocación de científico no se arredra ante las consecuencias lógicas ni ante las sociales, aun a costa del martirio por la ciencia. De las disquisiciones de los eleatas saca la idea de que el ser no procede del no ser. Ante el πάντα ῥεῖ de Heráclito ve dondequiera un proceso de evolución. El aferra la idea, por entonces surgida, del "cosmos", movimiento ordenado del universo. Ve movimiento, pero ve también inercia, únicamente reavivada merced a la prestación de energía por quien la tenga. Con estos datos—siempre afianzado (al menos eso él pretende) en el terreno de la investigación y de la razón—busca la solución rigurosa del problema.

Ésta se presenta así a la mente de A. La materia es eterna, y, aunque múltiple hasta lo infinito numérica y cualitativamente (así pueden explicarse todas las transformaciones), estaba en un conjunto amorfo e inerte. Cuanto al mecanismo del cosmos, debe de tener una fundamental ley unitaria: A. excogita una rotación universal emparentada con las ideas de Newton [43] y De Laplace. En fin, ese movimiento ordenado se debe—des-

---

[41] "Todas las cosas estaban juntamente, infinitas en número y en pequeñez..." (DIELS B 1 11). "Estando así distinguidas las cosas, es preciso saber que todas en nada son menos ni más (pues es imposible ser más que todas las cosas), sino todas iguales siempre" (DIELS B 5 7-10).

[42] Ueberweg, no muy favorable a A., reconoce: "Aparte la Filosofía, A. se consagró muy diligentemente a las Matemáticas y Astronomía" (p. 98). "Lo que significa A. para la ciencia griega, sobre todo. la Meteorología, Astronomía y Física, no está agotado con las breves notas aquí dadas" (p. 103). "Ein ganzer Naturforscher" lo llama Gomperz aunque hostil a A.

[43] Aludimos a las revoluciones de los astros, que son consecuencia, en parte, de la gravitación universal. Y ahora, con los estudios sobre el átomo, estamos en vías de dar insospechada extensión a la genial idea de Newton.

de un momento inicial—a una grande y poderosa inteligencia. La investigación y la razón han llegado a la Divinidad, imperfectamente caracterizada, pero merecedora de la reverencia indebidamente tributada al Hado o a Zeus Olímpico.

Como nota el P. Schaaf, es inútil que Du Bois-Reymond se empeñe en detenernos en el escepticismo, prohibiéndonos deducir una conclusión que él llama sobrenaturalismo [44]: a A. la razón lo empuja hasta aquí. Y es inútil que Gomperz pretenda por el camino del materialismo de Demócrito encontrar en futuros progresos de una futura ciencia el remedio a las decepciones de los materialistas griegos y de los materialistas darwinistas [45]. La ciencia actual—en la degradación energética y en el desgaste radioactivo que tiende hacia la aniquilación del universo—confirma la prestación inicial de energía a la materia, que a su modo formuló A., y aun—lógicamente—subsana el falso supuesto, origen de la parte errónea de la teoría de A.: la existencia eterna de la materia.

A., aunque entre nieblas, confirma la doctrina del Concilio Vaticano: "Deum... naturali rationis lumine rebus creatis certo cognosci posse" (DENZINGER 1875), y confirma el "Caeli enarrant gloriam Dei et opus manuum eius annuntiat firmamentum", lección accesible y valedera para el niño y para el sabio.

Universidad Pontificia de Comillas.

D. MAYOR, S. I.

---

[44] Viendo la insuficiencia lógica de explicar el movimiento del mundo suponiendo ese movimiento "a se", y obstinándose en no dar el paso de A., proclama su "ignoramus et ignorabimus", y añade: "Un Pirronismo con nuevo traje no agrada a muchos; pero quienes no lo acepten, que intenten una solución por el único camino que queda, el del sobrenaturalismo... Pero donde empieza el sobrenaturalismo, se acabó la ciencia" (cita en el P. Schaaf p. 172 n. 1).

[45] "También respecto a estos inmensos enigmas se mantiene firme la ciencia en la esperanza de resolverlos algún día, por más que las ilusiones con las que hace una generación fué saludado el intento de solución darwinista, hayan sido hasta cierto punto amortiguadas..." (p. 294).

LA ANTINOMICA SOLUCION DE LAS ANTINOMIAS O PARADOJAS LOGICAS

I. *Historia del planteamiento de la antinomia.*

El problema de las "antinomias lógicas", llamadas también "paradojas", está lleno de interés ante los investigadores de hoy día. Algunos lógicos dicen que este problema es tanto más interesante cuanto que todavía no se le ha hallado una solución plenamente satisfactoria. A esto podría todavía añadirse que le da también nueva importancia el hecho de que tal vez a través de esta insuficiencia en la solución, se descubren las raíces filosóficas que en realidad han dado origen a las antinomias.

Kant decretó que la lógica no había dado un paso desde que salió de la mente de Aristóteles; pero observa acertadamente I. Bochenski "el juicio de Kant se ha comprobado que es falso. La lógica formal tiene una historia en Europa, como también en la India" [1]. Por ejemplo, los estoicos, los grandes escolásticos desde el siglo XII, y modernamente desde que Boole publicó en 1847 su obra *The mathematical analysis of logic.*

Ahora bien, uno de los reactivos que han acuciado este desarrollo ha sido precisamente la solución de las antinomias, que acosan al espíritu humano. La lógica de los escolásticos trataba largamente (bajo el nombre de "Propositiones semet falsificantes") el problema de las antinomias lógicas. Pero adquirió una especial fuerza este problema, desde que Jorge Cantor, habiendo creado en 1873 la teoría de los conjuntos, halló junto con Burali-Forti la contradicción que aparecía en la teoría de los conjuntos, al aplicar la demostración a los conjuntos de ordinales.

En vez de restringirse este problema a las matemáticas, se extendió a la lógica simbólica. Cuando Gottlob Frege publicó en 1903 el segundo volumen de su obra *Grudgesetze der Arithmetik* (vol. 1.°, 1893; vol. 2.°, 1903), añadió en apéndice la carta que le había dirigido Bertrand Russell, y que parecía poner en peligro la obra de Frege: uno de sus procedimien-

[1] Bochenski, I. M.: *L'état et les besoins de l'histoire de la Logique formelle.* Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, august 11-18, 1948), fasc. II, pág. 1.062-1.064.

tos demostrativos desembocaba en una antinomia, la antinomia del conjunto de conjuntos (o de clase de clases) que al mismo tiempo debería y no debería incluírse a sí misma.

Las antinomias quedaban planteadas y requerían una solución. Copiemos las mismas palabras con que B. Russell en su *Introduction to mathematical philosophy* (3.ª edic.) refiere el planteamiento de las dos antinomias, la matemática de Cantor, y la lógica, que él opuso a Frege, y para cuya solución concibió la "teoría de los tipos": "La necesidad de *una* doctrina de los tipos no es nada dudosa, pero esta doctrina espera todavía la forma precisa que deberá tomar, y es particularmente fácil notar la necesidad de alguna de estas doctrinas frente al axioma del infinito. Esta necesidad resulta, por ejemplo, de la *Contradicción del mayor de los cardinales*. Vimos [...] que el número de clases contenido en una clase dada, es siempre mayor que el número de elementos de la clase, y hemos inferido que no hay un número cardinal mayor que todos los otros. Pero si pudiéramos, como acabamos de sugerirlo, reunir en una sola clase a los individuos, clases de individuos, clases de clases de individuos, etc., obtendríamos una clase cuyos elementos serían sus propias subclases. La clase formada por todos los objetos susceptibles de ser contados, de cualquier especie que ellos sean, debe tener, si ella existe, un número cardinal que es el mayor de los posibles. Pero, puesto que todas sus subclases forman parte de ella, no podría haber mayor número de éstas que de los elementos que tiene. De aquí que llegamos a una contradicción. Cuando por primera vez advertí esta contradicción, en el año 1901, traté de encontrar alguna falla en la demostración de Cantor tendiente a probar que no existe número cardinal máximo [...]. Aplicando esta prueba a la supuesta clase de todos los objetos imaginables, me encontré con una nueva y simple contradicción, que es la siguiente: [la exposición que ahora sigue ya es la que propiamente afecta a Frege, y que repercute en la lógica]. La clase comprensiva que consideramos, y que es la que contiene todas las cosas, debe contenerse a sí misma como si fuera uno de sus elementos. En otras palabras: si hay algo que es el *todo*, este *todo* es algo que es un elemento de la clase *todo*. Pero normalmente una clase no es un elemento de sí misma. El género humano, por ejemplo, no es un hombre. Formemos ahora el conjunto de todas las clases que no son elementos de ellas mismas. Suponiendo que tenemos esta clase, ella ¿es ó no elemento de sí misma? Si lo es, ella es una de aquellas clases que no son elementos de ella misma, es decir, no es un elemento de sí misma. Si no lo es, no es una de las clases que no son elementos de sí mismas, es decir, es un elemento de sí misma. Así, de las dos hipótesis

—la de que es y la de que no es un elemento de sí misma—cada una implica su contradictoria. Hay contradicción" [2].

Naturalmente no bastaba con denunciar la antinomia: era preciso intentar resolverla. A esto se aplicó B. Russell, que en 1906 dió primero un esbozo de solución [3]; y después en 1908, él y Zermello presentaron simultáneamente dos soluciones distintas de la antinomia [4]. La solución de B. Russell dió pie al desarrollo de su gran obra de lógica simbólica *Principia Mathematica*, que cuenta con esta teoría de los tipos lógicos, solución que se llamó "ramificada" (por su mayor desarrollo), tal como estaba en la primera edición (1910); pero al comprobarse todas las dificultades que traía consigo, tendió Russell a simplificarla, hasta la teoría "simple" de los tipos que aparece en la segunda edición (1925) de la misma obra [5].

II. *Examen de la antinomia russelliana, y otras inmediatamente en conexión con ella.*

Reichenbach, H., que presenta una amplia información sobre las antinomias y sobre la teoría de los tipos para resolverlas, explica la antinomia russelliana del siguiente modo, que no será ocioso reproducir aquí: "Si miramos todas las clases que pueden ser definidas en este mundo, podemos dividirlas en clases que se contienen a sí mismas como miembros; y clases que no. Esta disyunción es perfecta, es decir, toda clase ha de estar en una de las dos categorías. Estas categorías, es evidente, representan clases. Llamemos A a la primera categoría, que *contiene todas las clases que se contienen a sí mismas como miembros;* y llamemos B a la segunda, que *contiene todas las clases que no se contienen a sí mismas como miembros*. El problema se presenta así: puesto que la disyunción es perfecta, es preciso que se aplique a todas las clases, que han sido definidas como A y B; ahora bien, ¿en cuál de estas dos categorías hemos de colocar las clases B? 1.º Supongamos que B es miembro de la clase A. Puesto que A contiene solamente clases que se contienen a sí mismas

[2] Russell, B.: *Introducción a la Filosofía Matemática*. Buenos Aires, 1945, cap. XIII, "El axioma del infinito y los tipos lógicos", pág. 193-194.

[3] Russel, B.: *Les paradoxes de la logique*. "Revue de Métaphysique et de Morale", 13 (1906) 627-650.

[4] Russell, B.: *Mathematical Logic as based on the Theory of Types*. "American Journal of Mathematics" XXX (1908) 222-262.

[5] Whitehead, Alfred North, Russell. B.: *Principia Mathematica*. Cambridge, 1950, vol. 1.º, pág. 55-60, expone el axioma de la "reducibilidad"; a continuación, las antinomias lógicas y su solución.

como miembros, B deberá contenerse a sí misma como miembro. Ahora bien, todos los miembros de la categoría B son clases que no se contienen a sí mismas [por definición]. De ahí se sigue que B no se ha de contener a sí misma como miembro. Luego B no puede ser incluído en A, como se supuso, sino en B. 2.º Supongamos, pues, que B es un miembro de B. Entonces B es [por hipótesis] una clase que se contiene a sí misma como miembro. De ahí se sigue [la contradicción de que B se contiene a sí misma, por la consecuencia anterior, y no se contiene por definición; y por tanto] que B había de estar contenida en A, y no en B" [6].

R. Carnap presenta la misma antinomia de B. Russell, dándole además de una expresión simbólica, otro giro más general [7]. Sin mencionar las "clases" se refiere a todas las "propiedades". Hay propiedades que también pueden predicarse de sí mismas: las llamaremos "predicables": por ejemplo, la propiedad de ser "expresable" es algo "expresable"; la propiedad de ser "pensable", es algo "pensable". Llamaremos en cambio "impredicables" las propiedades que no pueden predicarse de sí mismas, por ejemplo, la propiedad de ser "impensable", no es "impensable".

Ahora bien, podemos definir la antinomia como la copulativa de dos proposiciones isomorfas, una de ellas afirmada y la otra negada.

Por ejemplo,

1.11 "p . ~ p"

o bien una función universal afirmada y la particular negada:

1.12 "(x) f(x) . (Ex) ~ f(x)"

Ahora bien, expresemos con el símbolo "Imp" dicho de "x", la función que expresa la impredicabilidad de "x"; y en cambio la predicabilidad expresémosla en la función en que "x" es a la vez operador y argumento. Tendremos la siguiente definición:

1.21 "Imp (x) = Def. ~ x(x)"

Siendo toda definición la equivalencia entre los dos miembros que une el signo, y expresándose la equivalencia por dos implicaciones mutuas pero invirtiendo el orden de los argumentos, tendremos que los dos miembros de la anterior definición se implicarán mutuamente; por tanto,

1.31 "Imp (x) . ⊃ . ~ x (x)
1.32 " ~ x(x) . ⊃ . Imp (x)"

---

[6] REICHENBACH, H.: *Elements of Symbolic Logis*. New York, 1948, § 40, pág. 218.
[7] CARNAP, R.: *The logical syntax of language*. London, 1937, § 60, a, "The Antinomy", pág. 211-214.

En vez de "x" substituyamos "Imp" (cómo uno de los valores o casos particulares de proposiciones), y tendremos formulada la antinomia:

1.41 "Imp (Imp) . ⊃ . ~ Imp (Imp)"
1.42 " ~ Imp (Imp) . ⊃ . Imp (Imp),

que es la afirmación y negación simultánea de lo mismo.

III. *Algunos ejemplos de antinomias y su clasificación.*

B. Russell, en su obra [8] menciona siete antinomias, aun observando que pueden multiplicarse indefinidamente: 1.ª la de Epiménides, que expondré más largamente porque después nos será útil. Epiménides dice que los cretenses son mentirosos. Supongamos que lo dice con el sentido de que "siempre, todos" los cretenses son mentirosos. Pero él también es cretense. Si él también es mentiroso, miente al decir que mienten, y por tanto no es verdad que mienta: *por mentir, no miente*. Si él lo es, y con todo al decirlo no miente, entonces también resulta *mentiroso, por no mentir*, ya que dijo con verdad que miente; 2.ª la antinomia de la clase de las clases, formulada por Russell, y que ya hemos examinado largamente; 3.ª la antinomia de la relación entre dos relaciones (que tal vez no es tan afortunada como las otras antinomias); 4.ª la de Burali-Forti: en cada serie hay un número ordinal que los supera a todos en una unidad; pero las series de los ordinales, incluyendo a éstos, serían superiores a éstos, contra la hipótesis anterior; 5.ª la de Berry: el número de Berry se define: el más pequeño de los números enteros que no pueden definirse en esta lengua en menos de veinticinco palabras". Pero este número acaba de ser definido en menos de veinticinco palabras; 6.ª se define un cierto ordinal como "indefinible"; y sin embargo, ya se lo ha definido; lo cual es contradictorio; 7.ª la antinomia de Richard, parecida a la anterior, sobre los decimales.

R. Carnap, menciona además de la de B. Russell, la antinomia de Grelling, que no se refiera ya a las *propiedades* (como era el caso expuesto en 1.21 a 1.42), sino al *predicado* con que expresamos estas propiedades de las cosas. Ahora bien, se llama "heterólogo" el substantivo o adjetivo que no se aplica a sí mismo sin falsedad; y "autólogo" el que se predica de sí mismo. Por ejemplo, "pentasílabo" es autólogo, porque tiene cinco sílabas; pero "monosílabo", tiene más de una sílaba, y es por tanto hete-

[8] O. c., nota 5, pág. 60-61.

rólogo. De dónde, de modo parecido a como hicimos antes, designando por "x" una propiedad, y por "Het" la predicación heteróloga, se deduce la antinomia:

$$2.11 \qquad \ldots \text{"Het ("x") = Def. } \sim x(\text{"x"})$$

y por tanto, con el mismo proceso de antes,

$$2.12 \qquad \text{" } \sim \text{Het("Het") . } \equiv \text{ . Het ("Het")"}$$

Si observamos con detención la antinomia ahora expuesta en 2.12 y la cotejamos con la anterior 1.42, veremos en seguida que a pesar de su semejanza externa hay entre ambas una diferencia, que nos da pie para la primera clasificación de las antinomias.

Esta diferencia fué observada por Ramsey, y detrás de él ya comúnmente ha sido admitida; y todos la repiten como principio de clasificación: aunque tal vez esto se podría discutir. Señala, pues, dos grupos de paradojas: 1.° antinomias *lógicas;* 2.° antinomias *semánticas* (llamadas a veces *sintácticas,* ó *metalógicas,* o *lingüísticas,* o *epistemológicas*). Las antinomias lógicas, según esto, son aquellas que se refieren a las propiedades mismas, mientras que las semánticas se refieren a los predicados. Las primeras son más dignas de consideración, porque crean a la lógica un verdadero problema, cuya solución se ha de hallar; las segundas, en cambio, han hecho poca fortuna, porque con una definición clara de la suposición de lo que se dice, nó admitiendo en ninguna definición una simultánea afirmación y negación de lo mismo, desaparecen.

Por esto desprecian comúnmente los lógicos la antinomia "del barbero" ("el barbero del pueblo afeita a todos los pueblerinos que no se afeitan a sí mismos". Si, pues, el barbero decide afeitarse, es porque por hipótesis no pertenece a la categoría de los que se afeitan a sí mismos; y si se afeita, entonces por el mismo hecho resulta que ya pertenece a la categoría de los que se afeitan a sí mismos, y tampoco debería afeitarse como barbero que es de los que nó se afeitan a sí mismos). Parece claro que aquí se trata de un puro juego de palabras, el cual desaparece definiendo mejor lo expresado.

No sé si ayuda o dificulta la visión de esta diferencia, exponer la antinomia russelliana como hace Dopp con términos más claros y caseros: "Un catálogo de una biblioteca puede ser una obra que forma parte de la biblioteca. Este catálogo podría 1.° mencionarse a sí mismo; 2.° o no mencionarse a sí mismo. Se puede encargar a un funcionario que haga el catálogo solamente de los catálogos que no se mencionan a si mismos. Pero este funcionario no podrá resolver el problema de saber si en su

nuevo catálogo ha de mencionar o no, el catálogo que está componiendo" [9], pues, si lo menciona, ya no hace el catálogo de los que no se mencionan a sí mismos; y si no lo menciona, no ha catalogado a todos los catálogos que no se mencionan a sí mismo.

También la antinomia de Epiménides puede ser formulada de un modo más llamativo de esta manera: EL JUICIO QUE EN ESTA PAGINA ESTA ESCRITO EN VERSALITAS, ES FALSO. Siendo él mismo el único escrito en versalitas, resulta falso por ser verdadero, y verdadero por ser falso.

Antes de terminar este apartado sobre ejemplos y clasificaciones de antinomias, desearía hacer una breve alusión a los autores escolásticos. Los lógicos escolásticos, como ya dije al principio, conocían y trataban ampliamente el problema de las antinomias lógicas, aunque en esta cuestión (como en muchas otras, por desgracia) los lógicos modernos que no sean escolásticos suelen tener una gran ignorancia acerca de esos estudios. Citaré como muestra de estos tratadistas escolásticos, sólo un ejemplo: el P. Luis de Lossada, S. I. [11].

Define "Propositiones semet falsificantes" de esta manera: "in quibus ita complicatur cum falsitate veritas, ut appareant verae quia falsae, et falsae quia verae, consequenterque sibimet ipsis contradicant. Tales sunt quaedam propositiones pure reflexae supra se, ita ut se ipsas significent, nec aliud obiectum habeant" [12].

Las clasifica en cuatro categorías: 1.ª proposiciones que son propiamente y en todo rigor *autofalsificantes;* y se falsifican a) o bien inmediatamente ("Esta proposición que estoy formulando es falsa") b) o bien mediatamente (Platón dice a Sócrates: "tu próxima proposición será verdadera"; y Sócrates replica a Platón: "tu última proposición fué falsa"); 2.ª proposiciones *autoimposibilitantes* ("Esta proposición es imposible";

---

[9] Dopp, J.: *Leçons de logique formelle.* Louvain, 1950. Troisième partie. "Logique moderne" II, núm. 2, 362, pág. 100.

[10] O. c., ibid.

[11] El P. Luis de Lossada, S. I., natural de Quiroga (Asturias) nació el 20 de febrero de 1681; fué recibido en la Compañía de Jesús el 26 de abril de 1698, fué Profesor de Filosofía, de Teología y de Escritura en Salamanca, donde murió el 27 de febrero de 1748. Entre sus obras descuella el *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Iesu, in tres partes divisi,* Prima Pars continens Logicam seu Philosophiam Rationalem, Salmanticae 1124; Secunda Pars continens Physicam, seu Naturalem Philosophiam, 1730; Tertia Pars continens ... et Disputationes Metaphysicas, 1735.—Aquí nos interesa citar otra obra, que es su Compendio de Lógica: *Institutiones Dialecticae, vulgo Summulae, ad primam partem Philosophici Cursus pertinentes,* Salmanticae 1721. Fué reeditado en 1743 y modernamente en Barcelona (Barcinone, excudebat *Franciscus Rosalius* anno MDCCCLXXXII). Esta es la edición que cito.

[12] O. c., Disp. VII, cap. III, núm. 19 pág. 159.

pues si realmente es imposible, es verdadera al decir que es imposible, y por tanto ya no es imposible; y si no es imposible, sino posible, podrá alguna vez ser verdadera, y por tanto será verdad que es imposible, según su enunciado. Luego su verdad es al mismo tiempo posible e imposible); 3.ª proposiciones *autodestructoras de su necesidad* ("esta proposición no es necesaria, se sobrentiende, en cuanto a su verdad); 4.ª proposiciones *autodestructoras de su contingencia* ("esta proposición no es contingente", es decir, en cuanto a su verdad", que sólo es antinómica, si por otro lado se la supone contingente. Como se ve, el principio de clasificación está tomado aquí de las modalidades, necesario-contingente, posible-imposible.

Además de estas cuatro categorías añade otros ejemplos de paradojas, como los siguientes: Sócrates dice a Platón: "te daré dinero si la primera proposición que digas es verdadera; de lo contrario no te lo daré". Y Platón responde: "No me darás dinero". En este caso parece que formulamos una antinomia que queda clasificada en la primera categoría. También aduce el P. Losada la antinomia del "mentiroso" de Epiménides, pero sacándola de S. Pablo (*Ad Titum*, cap. 1.º), el cual después de citar a Epiménides "cretenses semper mendaces", añade: "testimonium hoc verum est"...[13].

IV. *Solución comúnmente propuesta a las antinomias lógicas.*

La solución que propone el P. Lossada es sencilla y obvia: "Estas proposiciones llamadas reflexivas, en realidad no son proposiciones, sino como fantasmas de proposición, vacías de sentido; y de sentido quimérico" (es decir, son de sentido quimérico, o sea "sin-sentido") [14]. Aduce como razón, que su sentido total demuestra que son a la vez verdaderas

[13] Podría añadirse aquí, como curiosidad, la paradoja que cita Cervantes en el *Quijote* (parte II.ª, cap. 51). Dicen a Sancho, gobernador de la ínsula Barataria, que a los que pasaban por un puente, un tribunal instalado al final del puente, les preguntaba adónde iban, porque la ley era ésa: "Si alguno pasare por esta puente de una parte a otra, ha de jurar primero adónde y a qué va; y si jurare verdad, déjenle pasar; y si dijere mentira, muera por ello ahorcado en la horca que allí se muestra, sin remisión alguna." Fué un hombre y dijo con toda verdad, que iba "a morir en aquella horca que allí estaba, y no a otra cosa". La solución de Sancho Panza fué reconocer que *una parte* dijo verdad, y *la otra no* (y que por tanto ahorcasen ¡sólo medio hombre!). Efectivamente, la proposición de aquel hombre sólo fué verdadera en cuanto a la conformidad entre el enunciado y su *mente*, pero no en cuanto a la conformidad entre el enunciado y la *realidad*, pues esta verdad implicaba que no se le ahorcase, y, por tanto, en la realidad ya se convertía en falsa). Era, pues, un enunciado que, como *conjunto*, no tenía sentido, pues era a la vez verdadero y falso.

[14] O. c., n.º 24, pág. 160.

y falsas, posibles e imposibles, necesarias e innecesarias, etc.; luego su pronunciación no tiene sentido, no son propiamente proposiciones.

Pero Lossada se plantea una dificultad muy interesante: ¿cómo es que *no todo conocimiento reflejo* está desprovisto de sentido? Y contesta: cierto, es verdad que no "todo"; pero sí cuando tiene en su "totalidad" el sentido contradictorio. Es tan interesante esta observación que se enlaza con lo que veremos después más detenidamente en los párrafos VI y VII.

Otra dificultad se propone a sí mismo el P. Lossada: "por lo menos pueden pronunciarse verbalmente estas proposiciones". A lo cual contesta: "de modo que signifiquen un objeto distinto de sí mismas, sí; de modo que sólo se signifiquen a sí mismas, de esta manera, no; pues ningún signo es capaz de una significación que sea a la vez verdadera y falsa, es decir, **quimérica** [15].

No obstante, la solución del P. Lossada no parece que vaya enteramente al fondo del asunto, que consistiría en mostrar cuál es el mecanismo de los grados de abstracción, gracias al cual sucede (y por qué razón) que unas veces surjan antinomias de las predicaciones reflejas, y otras veces no surjan sino legítimas argumentaciones, como diremos después.

Según vimos antes (§ III) los lógicos modernos, para resolver el problema de las antinomias, las dividen en dos categorías: 1.ª antinomias lógicas, y 2.ª antinomias semánticas. Ahora bien, para las del primer grupo proponen la solución de los "tipos lógicos", y para las del segundo proponen un análisis más detallado de las definiciones de los términos que integran el planteamiento de la antinomia, a fin de demostrar así su simultánea verdad y falsedad, es decir, su contrasentido inicial, del que brota luego la antinomia. Veámoslo en algunos autores, como muestra.

A. Fraenkel y J. Bar-Hillel, en un artículo sobre las antinomias, observan que las antinomias semánticas se resuelven con un análisis cuidadoso de sus términos, que son "una definición descriptiva que no define a nadie"; en cambio "la teoría *simple* de los tipos de Russell da un método para superar las antinomias lógicas, o mejor dicho, para evitarlas" [16]. Ya hacen bien al decir "evitar", mejor que "superar", porque esta solución deja realmente el problema totalmente en pie.

Según la teoría de los tipos lógicos "las propiedades de propiedades son de un tipo superior a las propiedades de individuos; de suerte que nociones, como la de *impredicable* quedan así automáticamente elimina-

---

[15] Ibid., pág. 161.

[16] FRAENKEL, A; BAR-HILLEL, J.: *Le problème des antinomies et ses developpements récents*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 46 (1939), 225-252, § 2, p. 231.

das. Así se considera desprovisto de sentido (y no solamente falso) atribuir una propiedad a sí misma" [17].

Y sin embargo, ¿no hay casos en que, como ya hemos indicado, está perfectamente claro y es correcto el sentido de atribuir una propiedad a sí misma? ¿Cómo puede, pues, satisfacernos esta solución?

J. Dopp, para resolver el problema de las antinomias lógicas, echa mano de las nociones escolásticas de "abstracción total" y "abstracción formal", con estas palabras: "La lógica filosófica puede superar esta paradoja por la distinción que hemos hecho antes entre abstracción total y abstracción formal. En efecto, un predicado no puede ser predicado de sí mismo más que si es tomado según dos abstracciones diferentes: la abstracción total (como predicado) y la abstracción formal (como supuesto de una predicación). En rigor, pues, se trata aquí de dos conceptos distintos, y ningún predicado puede ser predicado de sí mismo. La noción de *predicable* tal como ha sido definido antes, es, pues, un contrasentido lógico" [18].

He de confesar que esta solución, si no se desarrolla más, me parece muy oscura e insuficiente (aun teniendo en cuenta su explicación de la abstracción "total" y "formal" [19].

Para resolver, pues, las paradojas "semánticas" toma la regla de "prohibir que un símbolo se defina por una relación a su propia significación, en otras palabras, prohibiendo el hacer intervenir el símbolo mismo del definido en la expresión definidora" [20]. Pero esta solución queda expuesta a serias críticas: ¿cómo se justifica esta regla? ¿Meramente porque sin ella se incurre en paradojas? Entonces vale tanto como decir: "te enseñaré el modo de *evitar que se planteen* paradojas": aprender a evitar su planteamiento no es resolverlas. Y de hecho, aquí lo mismo que dijimos a propósito del autor precedente, puede observarse que hay casos en que predicar una propiedad objetiva de sí misma tiene un sentido que no sólo no es paradójico, sino verdadero.

Respecto de las paradojas "lógicas", J. Dopp toma la teoría russelliana de los tipos: "Se llaman *predicados de tipo 1.º* aquellos que pueden ser predicados directamente de los individuos que componen el universo en que se mueve aquel contexto; *predicados de tipo* 2.º, aquellos que pueden ser predicados de los predicados de tipo 1.º; *predicados de tipo 3.º*, los que pueden ser predicados de los predicados de tipo 2.º, y, así sucesivamente. La regla de los tipos prohibe aplicar un predicado de

[17] Ibid., pág. 232.
[18] Dopp, J.: (véase la cita de la nota 9), pág. 98-99.
[19] Que expone en la misma obra, vol. 1.º, pág. 44-46.
[20] Ibid., vol III, pág. 101.

un tipo determinado a un predicado de un tipo igual o superior al suyo. Prohibe además el uso de predicados de tipo indeterminado" [21].

Esta solución también parece expuesta a graves críticas. Ya reconoce el mismo J. Dopp que con ella se rechazan ciertos modos de razonar que parecen irreprochables, y en particular los predicados "trascendentales". O sea más brevemente: se admite un "univocismo" exclusivo (a que llega el "nominalismo" o por lo menos "conceptualismo" del cálculo, en algunos autores), y éste es el precio de eliminar el planteamiento de las paradojas en que se encierra este pensamiento, sí, pero a costa de renunciar con ello a la "analogía" y por tanto a costa de declarar autoritariamente "sin sentido" amplias zonas del pensamiento que a todos nos parecen evidentes. Ya expondremos más adelante con mayor detención esta crítica.

I. M. B. Bochenski, en una obra de introducción al estudio de la lógica simbólica, adopta la teoría de las "categorías semánticas" (que proviene de Husserl, y que expone según St. Lésniewski y Tarski): "Una variable puede ser sustituída solamente con expresiones que pertenezcan a una sola categoría semántica" [22]; ahora bien, las distingue separando "categorías fundamentales" y predicados; aquéllas, en nombres y proposiciones; aquéllos habrían de dividirse en nombres singulares y universales, etc. Al primer grado semántico pertenecen, pues, los individuos; al segundo las expresiones compuestas de predicados y argumentos del primer grado, etc. y, "en general al grado n + 1 pertenecen las expresiones en que se hallan (fuera de los predicados), argumentos del grado n, pero no de los grados superiores". Con lo cual se formula la regla: "si en una expresión un predicado determina un argumento en que se hallan expresiones del mismo grado, que el grado al que este predicado pertenece, o de un grado superior, esta expresión no tiene sentido" [23]. Así resuelve la antinomia de Epiménides.

En cambio, I. M. Bochenski, en obra posterior [24], empieza definiendo las antinomias "lógicas" como "antinomia que resulta hasta si las suposiciones son claramente distinguidas", y las antinomias semánticas o "metalógicas" como "antinomia que resulta de la confusión de las suposiciones", señalando entre estas últimas las de Epiménides, y entre las primeras, la russelliana.

Para resolver las antinomias lógicas adopta la teoría de los tipos, que clasifica en "teoría de los tipos *ontológicos*" (la cual divide los *objetos* en

[21] Ibíd., pág. 102.
[22] Bochenski, I. M.: *Nove lezioni di logica simbolica*. Roma, 1938, 1, VII, pág. 112.
[23] O. c., pág. 113.
[24] Bochenski, I. M.: *Précis de Logique Mathématique*. Bussum (Holanda), 1948, III, § 17, págs. 55-59.

tipos, y tiene como primer tipo el conjunto de los individuos; segundo, las clases de los individuos; tercero, las clases de las clases de individuos, etcétera", y "teoría de los tipos *sintácticos*", que divide las *expresiones* en estos tipos, y los clasifica según estas tres reglas:

1.ª Todas las expresiones isomorfas del mismo sistema pertenecen al mismo tipo;

2.ª Si "F" es el "operador" de "x"; y "x" pertenece al tipo "n", entonces "F" pertenece al tipo "n + 1";

3.ª Si "x" está seguido de "ϵ" seguido de "y"; y por otra parte "x" pertenece al tipo "n", entonces "y" pertenece al tipo "n + 1".

Para resolver las antinomias "metalógicas" acude a la observancia rigurosa de las reglas de la suposición, que ha distinguido como los escolásticos en suposición "formal" y "material".

En conjunto, pues, da la clásica teoría o solución russelliana, y parece, por tanto, que tampoco supera sus inconvenientes.

H. Reichenbach, para resolver las antinomias "lógicas" adopta también la teoría de los "tipos lógicos": "Según esta teoría, no está permitido decir que una clase se contiene a sí misma como miembro; una tal combinación de palabras es un sinsentido. Una clase ha de ser mirada como perteneciendo a un tipo superior al de sus miembros; entonces no puede decirse que se contenga a sí misma" [25]. En cambio para las antinomias "semánticas" observa que no se aplica la misma teoría porque las expresiones son todas ellas cosas que pertenecen al mismo tipo de cosas. Adopta, por tanto, la teoría de los "niveles" "o planos de lenguaje, y por tanto "la regla de que dentro de un lenguaje no podemos hablar sobre este lenguaje, sino que nos es preciso usar para este fin un metalenguaje; con otras palabras, dentro de un lenguaje solamente podemos hablar sobre lenguajes del mismo nivel" [26]. Cuando digo: "breve" es "breve", el segundo "breve" pertenece a un nivel de lenguaje más alto.

Esta teoría equivale, pues, a distinguir las "suposiciones": objetos individuales—lenguaje—metalenguaje, etc. Pero el motivo de la adopción de estas reglas es meramente empírico más que una justificación teórica o verdadera solución: "the only reason we can give for such rules is that they exclude contradictions". Pero además tampo explica (y esto parece una grave dificultad) por qué hay casos en que no surgen estas antinomias a pesar de hacer caso omiso de las reglas. Es decir, por qué restringe tanto el cálculo lógico que ni le permite usar raciocinios perfecta-

[25] REICHEMBACH, H.: *Elements of Symbolic Logic*. New York, 1948, VI, § 40, pág. 222.

[26] O. c., pág. 223.

mente legítimos (a pesar de que no se ajustan a sus reglas), y por qué los declarará sinsentido (si quiere justificar su proceder), siendo así que no aparece en su uso ningún sinsentido, como veremos en el § VI.

R. Carnap, distinguiendo con Ramsey las dos categorías dichas de paradojas, se inclina a eliminar las primeras por la teoría "simple" de los tipos (la teoría "ramificada" y el axioma de la "reductibilidad" le parecen superfluos); en cambio para las antinomias "sintácticas" (en que reaparece la necesidad de la forma ampliada o "ramificada") enuncia tres teoremas que vienen a coincidir con la teoría de los "niveles de lenguaje" [27].

D. García, después de clasificar las paradojas según las dos categorías de Ramsey y después de enumerar algunos de los ejemplos que ya conocemos, adopta la teoría de los "tipos" para la solución de las antinomias "lógicas"; y para las "semánticas" se limita a decir: "provienen de la imperfección del lenguaje ordinario, y por tanto, la teoría de los subtipos lógicos creada por Russell para evitar estas antinomias es inútil" [28].

Ya no es preciso que prosigamos nuestro recorrido a través de otros muchos autores lógicos, que podríamos ir citando indefinidamente, como por ejemplo E. W. Beth [29], Grelling, Rüstow, etc.; este recorrido no aportaría ningún cambio substancial a la solución, como se ve bastante confusa, que nos ofrecen los tratados ordinarios al problema de las antinomias.

V. *Críticas formuladas tiempo atrás a las soluciones de las antinomias.*

Estas soluciones, efectivamente, no parecen satisfactorias: ni van al fondo del problema; se limitan a darnos medios prácticos para evitar su planteamiento (lo cual dista mucho de ser una solución razonada), y no explican además por qué tienen perfecto sentido ciertos raciocinios que no se sujetan a estas reglas (cuya exclusión elimina del cálculo lógico zonas importantes).

A. Fraenkel, en aquel estudio que ya hemos citado, se hace eco de las múltiples objeciones levantadas contra la teoría de los tipos: "hasta admitiendo el fundamento lógico de la distinción de los tipos, la prohibición relativa a la consideración de ciertas nociones, trae consigo tantos incon-

[27] CARNAP, R.: *The Logical Syntax of Language*. London, 1937, § 60 a, § 60 c, pp. 211-220.

[28] GARCÍA, D.: *Introducció a la Logística amb aplicacions a la Filosofia i a les Matemàtiques*. Barcelona, 1934, 2 vols..; vol. 2.º, § 58, pág. 160.

[29] BELH, E. W.: *Les fondements logiques des mathématiques*, 1950, pág. 157-182.

venientes que esta prohibición sólo puede justificarse por la imposibilidad de prescindir de ella"[30].

Plantea contra esta solución de los tipos varias objeciones: 1.ª que esta teoría implica la admisión de una *infinidad* de clases universales (al poner en cada clase sólo elementos del mismo tipo, y al separar las clases entre sí); 2.ª la infinidad de clases *vacías;* 3.ª la pluralidad de sistemas de *números* (naturales). Los esfuerzos de Quine y Perelmann muestran el afán de intentar suprimir la teoría de los tipos. Además menciona Fraenkel un estudio de M. H. Behmann [31], que no basa la solución en buscar un círculo vicioso (como haría Russell), ni una contradicción en las premisas (cómo haría Perelmann), ni meramente contentándose con indicar los medios formales para evitar que se planteen antinomias, sin preocuparse de su origen (como Quine); Behmann busca la causa de las antinomias en las reglas del raciocinio, en particular en las de la substitución, que en 1.41, 1.42 y 2.12 hemos empleado: prohibe ciertas substituciones y entonces, claro está, la antinomia desaparece. Pero, añadó yo por mi cuenta, este recurso *puramente pragmático* tampoco nos hace adelantar un paso en la solución del problema; 4.ª otra crítica "qui rend l'abandon de la théorie des types extrêmement désirable", es el "axioma del infinito". Dejando el aspecto matemáticó de la cuestión, por lo menos en el aspecto lógico de Russell y Whitehead "la hipótesis de la existencia de una infinidad de individuos es una hipótesis relativa al universo, mientras que la física contemporánea no nos permite en modo alguno concebir hoy día el mundo, ya sea como infinitamente grande (¡espacio elíptico!), ya sea cómo divisible al infinito (¡véanse las modernas teorías atómicas!). Ahora bien, si se renuncia a la teoría de los tipos, el axioma del infinito ya no es necesario" [32]. Menciona Fraenkel a este fin los trabajos de H. Scholz, F. Bachmann y las lógicas de A. Church y St. C. Kleene, que rechazan la teoría de los tipos, y con ello dejan a un lado el axioma del infinito.

Nó obstante menciona también las antinomias que aparecen (de otro género) desde que se rechaza esta teoría y axioma, y el ensayo de Carnap, en cuyo lenguaje las expresiones de inferior grado no designan "objetos", sino "sitios", y por tanto la existencia de sitios de "argumentos vacíos": separando así completamente la existencia lógica de la existencia real. Lo cual trae por otro lado aún más graves inconvenientes.

En conclusión, Fraenkel estima que la cuestión está todavía planteada,

---

[30] FRAENKEL, A.: BAR-HILLEL, J.: (véase nota 16), pág. 233.

[31] Según la cita de Fraenkel, está en *Jahresbericht der deutschen math. Verein.* 40 (1931), 37-48.

[32] FRAENKEL, A.: O. c., pág. 240.

y que la teoría de los tipos hoy por hoy conserva interés, a falta de otra mejor y a pesar de los inconvenientes que trae consigo.

No parece, pues, que se haya resuelto a fondo el problema de las antinomias lógicas.

VI. *La solución de las antinomias parece antinómica.*

Además de estas críticas que indica brevemente Fraenkel, según acabamos de exponer, yo creo que hay todavía otras muchas dificultades contra las soluciones presentadas, especialmente contra la teoría russelliana de los tipos; de tal suerte, que la solución de las antinomias resulta antinómica. Veamos sólo algunas de las dificultades que se pueden ofrecer:

1.ª Todos conocemos qué raciocinio emplea Aristóteles para rechazar el escepticismo. El escéptico dice: "yo *dudo* de *todo*"; es decir, "*todas* mis proposiciones son *dudosas*". Planteado así el aserto fundamental del escepticismo, tiene una gran semejanza con la antinomia del mentiroso de Epiménides. Ahora bien, la refutación de Aristóteles consiste precisamente en mostrar que el escéptico predica el predicado "impredicable", y con ello lo hace "predicable"; "quien *duda de todo*, ¿también duda de que *dude de todo*, o no? Si no, se contradice, porque en la clase universal *todo* también habría de estar su afirmación; si también duda de que *dude de todo*, entonces no ha dicho nada". Aristóteles, pues, hace aquí un proceso de "autopredicabilidad", con la particularidad que de este raciocinio aristotélico no sólo no se sigue ninguna antinomia, ni carece de sentido correcto, sino que demuestra la falsedad de un sistema porque de él se seguiría una antinomia insoluble, es decir, una contradicción.

Con otras palabras, Aristóteles muestra al Escéptico mediante la "autopredicabilidad" que es legítima la "predicabilidad" (puesto que la primera es sólo un caso particular de la segunda: si dudas de *todo*, entonces también dudas de que *dudes de todo*, y por tanto, *a*) o bien te contradices si afirmas (= no dudas) de que dudas, *b*) o bien tu afirmación es un sinsentido (= dudas de que dudes, sin excluir que "dudes de que *dudas de dudar*", etc., con un proceso indefinido que por no afirmar nada está carente de sentido).

Es decir, la refutación de Aristóteles consiste en mostrar que la clase universal se contiene a sí misma ("dudas de *todo*, luego también dudas de que *dudes de todo*"), ya que exige la autopredicabilidad para ser verdadera, y si se da la autopredicabilidad, ya resulta falsa.

Ahora bien, si fueran acertadas las soluciones del § IV, tendríamos

que el raciocinio de Aristóteles sería un enunciado "sin sentido alguno". Y sin embargo todos vemos que es perfectamente correcto este raciocinio que admite la predicabilidad respecto de sí mismo, de ciertos predicados. Luego la solución de las antinomias parece realmente antinómica.

2.ª No solamente está el caso de Aristóteles refutando el escepticismo: recordemos también la clásica refutación del "relativismo". El relativista bajo diversas palabras y sistemas, equivalentemente dice: "lo que es *verdad* para mí, no exige que sea *verdad* para ti". La refutación clásica del relativismo consiste precisamente en esta forma lógica de refutación que debería ser un "sinsentido", o por lo menos "no justificarse su empleo" según la teoría anteriormente expuesta: y sin embargo, todos tenemos por evidentemente legítima esta indudable argumentación: "si es verdad este aserto: *todo lo que es verdad para mí no exige que sea verdad para ti,* entonces también de tu aserto predico tu aserto (lo incluyo en su mismo "tipo" o "clase") y digo de él que en virtud de él mismo, *lo que es verdad para ti no exige ser verdad para mí;* y predicándolo de sí mismo resulta que, 1.º, o bien no has dicho nada que exija ser verdad para otros (entonces has dicho un "sinsentido"; ni siquiera podría ser verdad para ti *en otro momento* dsitinto de aquel en que lo has dicho); 2.º, o bien exiges que sea verdad para mí, y entonces te contradices, pues afirmas de un todo A la propiedad de la clase B a que pertenece, y sin embargo la definición de A era precisamente negar que pudiese pertenecer (él y otros) a la clase B.

El autor de lógica antes citado, D. García, después de exponer la teoría de los tipos e intentar enlazar con ella los procesos iterativos, dice: "desde el punto de vista lógico no es refutación válida la empleada de ordinario contra el relativismo filosófico. Aunque el relativista afirme que ninguna proposición filosófica tiene valor absoluto, puede ser tal proposición verdadera y con todo las de orden inferior, las de cada dominio especial de la filosofía, ser falsas". Pero añade muy oportunamente: "Esto desde el punto de vista lógico-proposicional, que como toda expresión de lo no-lógico en fórmulas lógicas es secundaria y derivada respecto de funciones vitales y transcendentes más fundamentales [13].

Es decir, *a*) reconoce que no es siempre un sinsentido, a pesar de lo que dice la teoría de los tipos, la autopredicabilidad de una propiedad; *b*) sino que la justificación o impugnación de esta autopredicabilidad rebasa las posibilidades de la lógica matemática, confinándolas a otro metalenguaje, más hondo y fundamental ("de funciones vitales y trascenden-

[13] García Baca, David: *Introducción a la Lógica Moderna.* Barcelona, 1936. parte 1.ª, III, § 10, pág. 7.

tes más fundamentales", como sería la Metafísica). Pero esto me basta para mi crítica, es decir, para mostrar que las soluciones dadas a base de la de los "tipos", y de los "niveles" de lenguaje, no se han justificado todavía: lo único que han hecho es intentar evitar que se planteen antinomias, pero con tan poca fortuna que estos conatos de solución, *a*) ni resuelven el problema (ya que no justifican por qué han de tomarse estas reglas, fuera del motivo meramente pragmático de que con ellas se evita que se planteen antinomias), *b*) ni evitan que para los procesos de lógica matemática queden sin poder usarse demostraciones perfectamente correctas (como es, por ejemplo, la de Aristóteles contra el escepticismo), *c*) ni explican por qué razón la autopredicabilidad o inclusión de una clase dentro de sí misma sólo cause antinomias *en algunos casos, o sea en la lógica formalizada*, pero que en otros casos, lejos de producirlas, sea al revés, una perfecta demostración contra lo que es antinómico o contradictorio.

3.ª Una dificultad parecida es la que clásicamente notaron los filósofos posteriores a Kant, en el sistema de su maestro, dificultad que, al mostrar que del kantismo procedía una contradicción inevitable, originó en gran parte toda la evolución de la filosofía postkantiana: "la cosa *en sí*, según Kant, existe, 1.º independientemente del fenómeno; 2.º por afirmarla como *existente* no caigo en el idealismo total; 3.º pero es *completamente incognoscible*". Es decir, más brevemente, designando por el símbolo "Incog" la total incognoscibilidad que Kant atribuye a la cosa *en sí* o "x", tenemos: "Incogn (x)".

Pero en seguida ocurrió la objeción:

3.1 "Incogn (x) = Def. x(x)"

lo cual nos lleva a la formulación antinómica,

3.21 "Incogn (Incog) . ⊃ . ~ Incogn (Incogn)"
3.22 " ~ Incogn(Incogn) . ⊃ . Incogn (Incogn)"

Es decir, "si dices con verdad que la cosa existente *en sí* tiene la propiedad de ser *totalmente* incognoscible, tú has conocido su incognoscibilidad en *algo*, y por tanto es falso que sea la cosa *en sí, totalmente* incognoscible. Ahora bien, si es cognoscible *en algo*, ya no puedes evitar la sucesiva concatenación lógica que la hace radicalmente cognoscible".

Ahora bien, la formulación de esta refutación no es ningún sinsentido, sino correcta, ya que demuestra la contradicción antinómica que se deriva de Kant, como formuló Jacobi: "Sin la *cosa en sí* [afirmada como *exis-*

tente] no puedo entrar en la Crítica de la Razón Pura; pero con ella, ya he de salir de ella".

4.ª Además, son bien conocidas las refutaciones del fenomenismo historista: "si todo es un *puro hacerse*, también será un *mero hacerse* esta afirmación de que todo es un *mero hacerse*". Esta es la clásica objeción que hizo descomponer el hegelismo y que acosa incansablemente al historismo moderno, por ejemplo, de Dilthey. Es también del mismo género que la objeción con que Husserl combate el "psicologismo" al suponer la autopredicabilidad de una noción e inferir por ello que también sería un producto de necesidad meramente psicológica el aserto del psicologismo; en virtud de lo cual Husserl muestra que el psicologismo cae lógicamente en un escepticismo. Ahora bien, ¿diremos que la argumentación de Husserl es un sinsentido? ¿o diremos que en este caso la autopredicabilidad debiera llevarnos consigo a una antinomia, pero que en este caso no solamente no lleva a una antinomia sino que descubre el vicio antinómico de un sistema, y diríamos esto sin ninguna justificación?

5.ª Tomo en mis manos un texto de lógica simbólica. Para resolver el problema de las antinomias lógicas dice así: "La expresión ' a ϵ a ' no tiene sentido. Justificación: si tuviese un sentido, entonces la expresión ' a ϵ b . ≡ . ∼ . a ϵ a ' sería verdadera; ahora bien, esta expresión no es verdadera [porque lleva a la conocida antinomia russelliana de la clase que a la vez se incluye y no se incluye a sí misma]; luego no tiene sentido. Parece ser una proposición, pero en realidad no lo es. Es un conjunto de signos que no significan nada". Ahora bien, al decir : '" a ϵ a ' no tiene sentido" ya le ha dado un sentido: es decir, que lo "impensable" es "pensable" (puesto que lo piensa con sentido); y sin embargo no es antinómico a pesar de que por definición lo "impensable" no es "pensable". ¿Por qué no es antinómico? Porque implícitamente se supone que en sentido *transcendental* "todo es pensable" (verdad transcendental), en un sentido más hondo que conviene hasta a lo que en otro sentido declaró "impensable": por tanto se presupone que el atributo y la propiedad de "pensable" se incluye a sí misma y se predica de sí misma. Es decir, a la misma demostración que niega la autopredicabilidad, sólo puede dársele un sentido suponiendo esta autopredicabilidad. Ha usado, pues, *con sentido* en un plan no-formalizado la autopredicación, que en un plan formalizado ' a ϵ a ' no debería tener sentido. Si, pues, lo tiene, ¿por qué razón en algunos casos hay antinomias y en otros no? Ya nos damos cuenta de que afirmando "círculo-cuadrado es ininteligible", no le negamos la inteligibilidad de que podamos entender que es initeligible. No pretendemos negar esto: sólo digo que las soluciones de

lógica simbólica no parecen explicarlo de un modo coherente y justificado.

Cierro estas consideraciones críticas con algunas conclusiones: 1.ª, no se puede negar que hay "clases" que se contienen a sí mismas como elementos, sin que por ello se siga ninguna antinomia ante nuestra evidencia de su sentido, y que por tanto admiten su autopredicabilidad. Lo cual, dicho en otras palabras, sería un aserto fundamental en Metafísica: hay que admitir la absoluta transcendencia del ser, y por tanto no solamente del ser, sino de los atributos transcendentales que se derivan del ser como ser, que son a la vez "todo" y elemento de la clase "todo"; 2.ª, la Metafísica *evita* y al mismo tiempo *explica* la solución de esta antinomia recurriendo a la *analogía* del concepto de ser y de las nociones transcendentales o atributos; lo cual parece indicar que si los procedimientos de lógica simbólica en vez de encerrarse en un *univocismo nominalista* tuvieran en cuenta el verdadero carácter precisivo del universal, es decir, su analogía, podrían no sólo evitar las antinomias, sino justificar racionalmente y de un modo coherente, por qué se evitan; 3.ª, pero en todo caso me parece que también muestra que así como el lenguaje "x" que se elija, sólo se define y justifica en función de un metalenguaje, del mismo modo el valor *no meramente convencional* de la lógica simbólica sólo se justificará acudiendo a un estrato más profundo, es decir, al estrato metafísico en que nos es dada la realidad o ser, de que extraemos por universalización las nociones, el cual admite sin contradicción la autopredicabilidad de sus propiedades.

De lo contrario la solución de las antinomias parecería antinómica.

VII. *Algunas consideraciones de carácter metafísico, sugeridas a propósito de las antinomias lógicas.*

Examinemos las reflexiones que nos sugiere el estudio de las antinomias lógicas a la luz de la metafísica escolástica.

Las facultades cognoscitivas humanas no crean su objeto, sino que están vueltas hacia él. Ante el objeto (que es transcendente a nuestro pensar, tanto si tiene la transcendencia de existir cual hecho de la conciencia misma, como si existe con "total" transcendencia, fuera del yo pensante) nuestras facultades reaccionan según su doble modalidad que a la vez es a) sensible, y *b*) racional (espiritual).

Por consiguiente, un sujeto cognoscente dotado de la perfección del hombre, aprehende la realidad-objeto, bajo dos facetas: a) *existente ac-*

tual, es decir, lo singular, ya objeto existente, ya elemento existencial de él; *b*) pero existente *esencializable*, o sea portador de *esencias*, predicados, notas, etc., entre las cuales puede estar la misma existencia, pero entonces de un modo analógico, no como *actual*, sino *esencializada*, es decir, abstraída, como la formulan, por ejemplo, la lógica, las matemáticas, la filosofía.

Ahora bien, el punto que yo creo del todo fundamental, y cuyo olvido trae consigo las antinomias, es el siguiente (que voy a enunciar ahora esquemáticamente sólo, pero que ya explicaré en seguida); *la esencia* (objeto formal de todas las ciencias "normativas") la formamos *prescindiendo* (¡no negando!) las raíces fácticas existenciales; y, por tanto no llegamos a un nominalismo, ni a un conceptualismo [34], sino a un concepto universal, que por tanto es en "cierto" sentido *análogo* [35].

En tanto el hombre formula ciencias normativas, en cuanto reduce la existencia actual o fáctica a esencias (es decir, la expresa con un porqué, llamémoslo esencia, ley, principio, o como se quiera); pero esta progresiva reducción no se hace instantáneamente, sino con sucesivas abstracciones; abstracciones de abstracciones; y nuevas abstracciones sobre estas abstracciones ya abstraídas del existente, que se ofreció en último o primer término; las cuales abstracciones por tanto colocan la realidad, siempre fundamentalmente importada, en los más diversos planos y sentidos. Pero siempre, en cuanto son universales, están "prescin-

[34] Por "nominalismo" entiendo aquel sistema que no admite conceptos "universales", es decir, predicables "univocamente" de individuos, indefinidamente (aunque, nótese bien por favor, *esta univocidad no excluya que pueda haber cierta analogía concomitante*, como pasa por ejemplo con los conceptos "genéricos", que se llaman "físicamente análogos", aunque sean "metafisicamente unívocos). Por tanto, el "nominalismo", si es consecuente consigo mismo, reduce el "universal" a una mera colección "actual" de individuos (como en la inducción completa) y, por tanto, no se predica de ellos "univocamente" (es decir, sin variación en su *definición*), sino como resultante vago o suma o mezcla de ellos, variando en cada caso propiamente la definición. Para evitar los graves inconvenientes que esta concepción psicologística lleva consigo contra las ciencias "exactas" (como notó Husserl) y contra la filosofía, es frecuente que se vaya al conceptualismo". Por "conceptualismo" entiendo aquel sistema que admite conceptos universales, pero niega su aplicación a la realidad existencial: son un puro juego lógico; son un formalismo quimérico.

[35] Al prescindir de X_1, X_2 X_3... las notas existenciales 1, 2, 3, etc., para formar el concepto X, éste 1.º) *en sí* considerado como aplicable a los individuos inferiores, está *indiferenciado*: es unívoco; 2.º) pero al aplicárselo, se halla *en ellos, diferenciado*: entonces es análogo. Por ejemplo, no está del mismo modo la "animalidad" en el perro y en el hombre (pues en éste es racional, y está toda ella teñida de racionaldiad: hasta las mismas acciones animales no se dan enteramente del mismo modo en el animal y en el hombre): en los inferiores se realiza, pues, análogamente; pero la "animalidad" *en sí* considerada, es concepto unívoco, es decir, universal. No obstante *en sí* considerado o *abstractamente*, no existe; pero *tampoco niega* la existencia individual o actual a la que se aplicará en último término o fundamento; por tanto, sólo "prescinde" de ella.

didas", no "negadas" de esta raíz de existencia actual, de que proceden en último término. Aunque también, si se quiere, puede la mente tomar como objeto de sus asertos una abstracción "como tal abstracción", así en su realidad abstracta (es decir, negando entonces que como tal pueda existir); pero entonces espontáneamente advierte la misma mente, para evitar antinomias, que aquella noción enteramente unívoca, no meramente "prescindida", sino en cierto sentido "negada" de sus raíces existenciales *individuales* (de las que conserva sólo su propio contenido) no existe en la realidad extramental, sino con un grado de objetividad que *formalmente* es "mental", llamémoslo "ideal", que *fundamentalmente* conviene a los existentes individuales (cuya existencia regirá y dirigirá), sin que como tal exista actualmente.

Pero la mente puede muy fácilmente pasar de este sentido "ideal" (en sus diversos grados de "precisión" o sea de "abstracción") a otro estado menos "precisivo", y entonces ya se aplicaría a la realidad singular, o por lo menos se acercaría más a ella. Por esto distinguían los escolásticos las distintas "intenciones". Creo que todavía no se ha hecho un estudio minucioso de su clasificación total. Reichenbach en su obra [36] da un esquema que no pasa de ser un esbozo elemental y que desde luego no me parece explique el verdadero punto que habría de explicarse, y es el por qué y sobre todo el cómo de esta multitud de sentidos que tienen nuestras abstracciones cuando pasamos desde la existencia individual a la ideal, y en ésta por diversos grados de abstracción hasta conceptos transcendentales, a predicamentales, a los cinco "predicables", etcétera.

Pero por lo menos puede afirmarse que dentro de la filosofía escolástica tenemos el caso de la clase que se contiene a sí misma, precisamente al dar al "ser" y a las otras nociones transcendentales que se derivan de ella, un sentido análogo; con lo cual se evita la antinomia de que aquello con que se determina el ser sea también ser; y que sea ser tanto el que se toma en su estado indiferenciado (o sea más abstracto), como el que se toma en su estado diferenciado (ó sea menos abstracto, hasta tal como está en las cosas individuales). Si aplicásemos al ser aquella disyuntiva de los catálogos que o se mencionan o no se mencionan a sí mismos, la respuesta que daríamos sería que desde luego se menciona a sí mismo (la clase es elemento de ellas), pero entonces está allí como elemento, *en un sentido algo diverso*, es decir, análogo respecto del anterior, lo cual evita la antinomia.

---

[36] REICHENBACH, H.: O. c. (véase nota 6), § 3 *Different Levels of Language*, pág. 15.

Algo parecido sucede con las otras nociones transcendentales o atributos del ente; por ejemplo, con la noción de "pensable" o "inteligible" (que equivale a la de "verdad transcendental"): lo ininteligible ¿es inteligible o no? Si no, ya no tiene sentido el juicio disyuntivo que acabamos de pronunciar, pues si es ininteligible, por hipótesis no puede entenderse, ni decirse nada de él; y si es inteligible, parecería contradictorio decir que lo ininteligible es inteligible.

En realidad esta antinomia se resuelve fácilmente partiendo de la analogía: lo "ininteligible" es "ininteligible" *para estar en el estadio de los seres existentes individuales* (es decir: "círculo-cuadrado no tiene la inteligibilidad predicamental que requiere todo lo existente"); pero es inteligible de otro modo: no *en sí* (la mente no puede acoplar con un sentido coherente los dos términos "círculo-cuadrado), sino al modo como se explica largamente al hablar del ente de razón, es decir, en razón del fundamento real importado, y bajo cuya razón formal la mente entiende hasta lo que *en otro sentido* es ininteligible; y esto basta para darle una inteligibilidad *transcendental,* que siempre se dirá de todo cuanto en cualquier sentido y grado se pueda decir "es", por lo menos como se dice "es" en sentido copulativo (que, opino según esto, importa siempre por lo menos *lejanamente,* un cierto sentido existencial: no *inmediatamente,* pues inmediatamente éste "es" *nihil ponit in esse*).

Se conciben, pues, muchos grados de inteligibilidad e ininteligibilidad, de suerte que fácilmente la mente pasa de unos a otros, y en el fondo la misma noción tiene esta conveniencia-disconveniente, o disconveniencia-conveniente, que es la analogía, única manera como la mente humana que enuncia juicios o ciencias, puede expresarse ante la realidad, cuando llega a ciertos grados de abstracción.

Por esto dentro de esta filosofía, así como por una parte pueden resolverse estas antinomias, puede también verse de un modo coherente que no es antinomia, sino argumentación legítima la que se da contra el escepticismo, o contra la cosa *en sí* de Kant, o contra el relativismo: pues en tanto estos asertos serían sistemas coherentes, en cuanto afirmasen de la realidad *existencial* el carácter de exigir la duda total, o la existencia con la propiedad de la total ininteligibilidad, o la existencia que excluye y no excluye no ser en igual sentido, al modo relativístico, etcétera. Ahora bien, aquí sí que por versar sobre los *elementos últimos* (es decir: inmediatamente conexos con los transcendentales del ser, por ejemplo la inteligibilidad o verdad) podemos exigir su coherencia, aplicándoles también a ellos lo que de "todo" (según el enunciado de estos sistemas) habría de valer, para que expresasen algo; y enton-

ces también de ellos puede decirse la negación o exclusión que dicen a los demás, con lo cual se autodestruyen.

Reconozco, no obstante, que sería de desear que se emprendiese una minuciosa investigación que expusiese a fondo esta materia tan inexplorada; aquí sólo he pretendido sugerir lo conveniencia de emprenderla, dejando para otros filósofos, o para otros trabajos futuros, si acaso me es posible algún día emprenderlos, este interesante trabajo de investigación.

Y hasta generalizando más la cuestión, podríamos proponernos la siguiente pregunta: ¿sería posible construir todo un sistema de lógica matemática en el cual se tuviese en cuenta este factor de analogía, las posibilidades y límites de la abstracción conceptual, y con ello no sólo justificase plenamente el problema de las antinomias, sino que hiciese posible su empleo, hasta en los estratos más profundos de realidad, que ahora parecen quedarle vedados? A esta pregunta no contestaré yo. Son los especialistas en lógica matemática, los que pueden responder a ella [87].

Para terminar, sólo me queda excusarme de las inevitables oscuridades que en estas materias tan alejadas de la intuición sensible ha de haber y también de los defectos de mi estudio, que tratándose de una investigación sobre un punto casi inexplorado, no se pueden desde el comienzo evitar. No digo que falten en la filosofía escolástica soluciones particulares de las diversas antinomias que se presentan: al contrario, he indicado como ejemplo que la analogía del ser es tratada a fondo, y creo que difícilmente se le añadirá nada substancial a la solución de Suárez; y algo parecido con el "ente de razón", etc. Pero faltaría que se reuniesen todas estas soluciones bajo una sola teoría lógica, que diese unas reglas coherentes, universales y justificadas, sobre los complicados procesos mentales que nuestro entendimiento tan fácilmente ejercita al pasar de unas "intenciones" a otras, dando pie con ello a las antinomias que se plantea a sí mismo el lógico.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

[87] Desde luego no soy yo el primero en proponérmela. Cfr., por ejemplo, Dopp, J.: *La notion d'existence dans la logique moderne*. Proceedings of the X Intern. Congr. of Phil., Amsterdam, 1949, vol. 1.°, fasc. II, pp. 735-739.

ORIENTACIONES BIBLIOGRAFICAS PARA EL ESTUDIO DE ARNAU DE VILANOVA

ARNAU de Vilanova no fué propiamente un filósofo, sino un médico, un reformador religioso y un político.

Pero como médico interesa a la historia de la filosofía medieval por su concepción de la naturaleza animada, sobre todo del hombre.

Como reformador religioso se alínea con decisión y arrojo entre los impugnadores del aristotelismo, y aun de toda la filosofía, ciencia pagana, e incluso de la teología escolástica, contaminada de paganismo y de inútil dialéctica.

Como político, se aprovecha de su prestigio como médico en las más potentes cortes europeas, y de la confianza que en él ponen Jaime II de Cataluña-Aragón y Federico III de Sicilia, para predicar su reforma del Estado, sobre bases radicalmente espiritualistas.

De ahí que su nombre no falte ni en las historias de la medicina y del pensamiento religioso y político medieval, ni tampoco en las historias de la filosofía, sobre todo de la filosofía hispánica, que en toda la edad media no puede presentar otro nombre que le supere en alcance internacional, si no es el de su coetáneo Ramón Llull.

Entrambos, además, elevan la prosa didáctica catalana de sus primeros balbuceos a su acabada perfección. Cierto que la escasísima producción arnaldiana en lengua vulgar contrasta con el ingente opus luliano; pero aun así, el estilo apasionado, vibrante, pintoresco de Arnau, nervioso en sus invectivas y amplio en sus períodos, de una seguridad poco común en cualquier literatura románica pre-humanística, permite colocarlo entre los máximos prosistas catalanes de todos los tiempos.

La bibliografía arnaldiana, desde la aparición de los primeros incunables hasta nuestros días, no presenta la mole abrumadora de la luliana. Aunque también Arnau atravesó vencedor, como Ramón, el pórtico que separa el mundo moderno renacentista del medieval, y siguió interesando, como médico y como reformador religioso, a la Europa quincentista, no puede con todo hablarse de verdadera escuela arnaldiana en los siglos XVI, XVII y XVIII, como puede y debe hablarse de escuela luliana humanística, barroca y crítica a lo largo de aquellas tres centurias.

Y si bien el renacimiento de los estudios medievales en el siglo XIX, primero por obra del romanticismo medievalista y luego del positivismo histórico, volvió a poner a Arnau de Vilanova en un plano de interés europeo, ni los filólogos ni los historiadores de la literatura doctrinal han fijado tanto su atención en él como en Ramón Llull.

Por eso la bibliografía arnaldiana no ofrece tantas complicaciones.

Pero como resulta igualmente dispersa y fragmentaria, parece oportuno ofrecer algunas orientaciones, tanto más que, pese a aportaciones antiguas y recientes de relevante mérito, Arnau carece todavía de un estudio básico y definitivo, y de una edición crítica de sus obras, así espirituales como médicas *.

I. Obras generales. — A pesar de estar muy superado bajo muchos aspectos, todavía es muy útil, y en algunos puntos imprescindible, el artículo del gran medievalista francés Barthélemy Hauréau, *Arnaud de Villeneuve*, en la magna *Histoire littéraire de la France*, XXVIII (París 1881) 26-126. Su parte más viva aún es la bibliografía de sus escritos médicos, si bien tiene que completarse con la obra de Wickersheimer, que citaré más adelante.

Una síntesis más resumida y más al día es el capítulo que Tomás y Joaquín Carreras y Artau le han dedicado en su *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I (Madrid 1939) 199-230. Pero adviértase que el segundo de estos autores ha mejorado un tanto aquel capítulo en los prólogos a las *Obres catalanes* (cf. infra, § III).

II. Bibliografías de las obras de Arnau.—Para las obras espirituales hay que acudir ante todo a Joaquim Carreras i Artau, *Les obres*

(*) Se utilizan sólo las siglas siguientes: AISP = *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* (Roma); ALKG = *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* (Freiburg im Br.); AST = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona); DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París); VRGF = *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen* (Münster).

teològiques d'Arnau de Vilanova, AST 9 (1935) 63-84 (recuérdese que este volumen forma parte del *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*). Actualmente cabría completar el elenco de los manuscritos conocidos, aunque no en gran número. Aquella lista esquemática aparece encuadrada en la vida de Arnau en el prólogo del mismo Joaquín Carreras a las *Obres catalanes,* I, 40-49 (vid. infra § 3). Ambos estudios superan y casi anulan el catálogo de Hauréau, en lo que se refiere a las obras teológicas.

En cambio, para la bibliografía médica, la *Histoire littéraire de la France* conserva toda su vigencia, sobre todo si se tienen en cuenta los aportes de E. Wickersheimer, *Dictionnaire biographique des médecins en France au moyen-âge,* I (París 1936) 45-49. Pueden verse también las listas de Sarton y Thorndike, citados más abajo (§ VIII).

III. Ediciones.—De los escritos espirituales latinos de Arnau de Vilanova—los más importantes, sin género de duda—no hay edición alguna completa. Los tratados más extensos están todavía inéditos. En la actualidad prepara tal edición, que se extenderá a todos los escritos espirituales, así latinos y catalanes como a las antiguas versiones griegas e italianas, una comisión especial del Institut d'estudis catalans de Barcelona, formada por Jorge Rubió, Fernando Soldevila, Ramón Aramón, Pedro Bohigas, Joaquín Carreras y Artau y el que firma esta nota. Según el proyecto, constará de tres tomos, que serán publicados en el *Corpus philosophorum medii aevi* de la Unión académique internationale, con sede central en Bruselas.

Breves escritos latinos y fragmentos de otros más extensos han sido publicados principalmente por Menéndez Pelayo, Finke y el P. Pou y Martí (vid. infra § VI y VII), según puede verse en el estudio citado del *Homenatge Rubió.* Desde 1936 las ediciones sueltas más importantes son las del mismo Joaquín Carreras y Artau: *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova,* "Estudios franciscanos", 49 (Barcelona 1948) 79-94, 391-406 (véase el estudio introductorio del mismo autor a todas las cartas de Arnau, no sólo las religiosas, sino también las médicas y políticas, *L'epistolari d'Arnau de Vilanova,* Institut d'estudis catalans, "Memòries de la secció històrico-arqueològica", X, Barcelona 1950); *La "Allocutio super Tetragrammaton" de Arnaldo de Vilanova,* "Sefarad", 7 (1947) 75-105 (cf., como orientación histórica a ese texto, el artículo precedente, *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico,* ib., t. 7, 1947, p. 49-61); *La polémica gerundense sobre el Anticristo entre Arnau de Vilanova y los dominicos,* "Anales del Instituto de estudios ge-

rundenses", extracto del año 1950, donde se publican el *Eulogium* y las *Denuntiationes*. La *Introductio in librum Ioachim de semine scripturarum* ha sido publicada por Raoul Manselli, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, estudio que constituye todo el número 63 del "Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano" (Roma 1951); el texto citado, en las p. 43-59.

Los textos catalanes espirituales han sido reunidos y comentados en la edición filológica: Arnau de Vilanova, *Obres catalanes*, vol. I: *Escrits religiosos*. A cura del P. M. B., S. I.—Pròleg de Joaquim Carreras i Artau (Barcelona 1947), en la colección "Els nostres clàssics", serie A, números 53-54. Comprende las obras siguientes: *Confessió de Barcelona, Lliçó de Narbona, Raonament d'Avinyó, Informació espiritual al rei Frederic de Sicilia* y dos cartas político-religiosas a Jaime II de Aragón y a su esposa Blanca de Anjou.

Tres antiguas traducciones italianas de obras arnaldianas espirituales pueden verse en nuestra edición de *Les versions italianes medievals d'obres religioses de mestre Arnau de Vilanova*, AISP, I (Roma 1951) 397-462, donde se publican, según el ms. 3.368 de la Biblioteca nacional de Florencia, el *Tractatus de caritate*, la *Lectio Narbonae* y el escrito *Perciò che molti desiderano di sapere*. La primera y la última de estas piezas no se conservan en el original catalán.

Las versiones bizantinas están aún inéditas, fuera del espécimen que de ellas di en mi nota *Els textos espirituals d'Arnau de Vilanova en llengua grega*, "Quaderni ibero-americani", núm. 14 (Turín 1953) 358-361 (en las p. 358-359 puede verse la historia del proyecto de *Opera omnia spiritualia* por iniciativa del Institut d'estudis catalans y de la Union académique internationale).

Hasta aquí he señalado sólo las ediciones de obras religiosas. Para las obras médicas latinas hay que acudir a las grandes ediciones del siglo XVI, lo mismo que para las demás obras científicas o seudocientíficas sobre ocultismo. Consúltense principalmente las ediciones de Lyón 1504, 1520 y 1586, y la de Basilea 1585, pero adviértase que la mayor parte de las obras ocultísticas a él atribuídas, y también algunas de medicina, son espureas, según puede verse en las obras generales de Hauréau y Carreras, más arriba mencionadas (§ I).

Las traducciones catalanas antiguas de obras científicas arnaldianas de segura autenticidad se han incluído en las *Obres catalanes*, vol. II: *Escrits mèdics*. A cura del P. M. B., S. I.—Pròleg de Joaquim Carreras i Artau (Barcelona 1947), en "Els nostres classics", serie A, núms. 55-56. Contiene dos traducciones del *Regimen sanitatis ad inclitum regem Ara-*

gonum (una de Berenguer Sarriera, médico de Jaime II y de Blanca de Anjou, contemporáneo, pues, de Arnau; y otra anónima del siglo XV), más los *Aforismes de la conservació de la memòria*, versión de un capítulo suelto de los *Aphorismi speciales*. Está en preparación un vol. III de esas *Obres catalanes*, con traducciones antiguas de obras dudosas o espureas, principalmente médicas.

IV. MANUSCRITOS.—Entre los numerosos manuscritos con obras espirituales o teológicas de Arnau en lengua latina (recogidos en su casi totalidad por J. Carreras en el *Homenatge Rubió*), hay que subrayar, por su importancia, los siguientes: Vat. lat. 5.740, *Expositio super Apocalypsi* (aún no descrito en la serie de catálogos de la Biblioteca vaticana); el Vat. lat. 3.824 (ídem, pero descrito por H. Finke, *Aus den tagen...* citado más abajo, p. CXVII-CCXI), conjunto de sus tratados teológicos anteriores a 1304, fuera de aquella *Expositio;* el Burgh. 205, actualmente en la misma Vaticana, el cual representa una colección precedente al Vat. lat. 3.824, con añadiduras tal vez autógrafas (descripción y estudio de Anneliese Maier, *Handschriftliches zu Arnaldus de Villanova und Petrus Johannis Olivi*, AST, t. 21, 1948, p. 53-74, vid. p. 53-66; descripción más sumaria en A. Maier, *Codices Burghesiani Bibliothecae vaticanae*, "Studi e testi", 170, Città del Vaticano 1952, p. 261-263). Estos tres mss. son contemporáneos de Arnau. Entre los tardíos, el más completo, por el número de las piezas que contiene, es el Can. lat. misc. 370 de la Bodleian Library (descrito en H. O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars tertia codices graecos et latinos Canonicianos complectens*, Oxford 1854, col. 212-213).

Los escritos catalanes e italianos se nos han conservado en manuscritos únicos, sobre los cuales véanse las obras correspondientes citadas más arriba (§ III).

El único ms. que se conoce con las versiones bizantinas de nueve obras religiosas de Arnau es el 113 de la Biblioteca pública de Leningrado (antes Biblioteca imperial de San Petersburgo), descrito en el *Catalogus codicum Bibliothecae imperialis publicae graecorum et latinorum* de Edouard de Muralt, I (Petropoli 1840) p. 65-66. Pero ese códice es anónimo y Muralt lo atribuyó erróneamente al dominico Raymond de Meüillon. La restitución de sus nueve piezas a su verdadero autor se debe a Joaquim Carreras i Artau, *Una versió grega de nou escrits d'Arnau de Vilanova*, AST 8 (1932) 127-134.

Para los mss. médicos y científicos latinos consúltense, ante todo, los estudios de Hauréau y Wickersheimer citados supra (§ I y II), pue-

de verse también L. Thorndike - P. Kibre, *A Catalogue of incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, publicaciones de "The Mediaeval Academy of America", 29 (Cambridge, Mass. 1937) col. 802-804, y mis notas: *Els manuscrits d'autors catalans medievals servats a la Biblioteca nacional torinesa*, AST 9 (1933) 253-273 (vid. p. 264-267), y *El seudo-Lull y Arnau de Vilanova. Notas de manuscritos italianos*, "Boletín de la Sociedad arqueológica luliana", 28 (Palma de Mallorca 1942) 441-458. Todos estos estudios abarcan tanto los mss. arnaldianos como los seudo-arnaldianos.

Los únicos mss. que contienen obras médicas auténticas de Arnau de Vilanova en traducción catalana son el 10.078 de la Biblioteca nacional de Madrid (descrito en J. Domínguez Bordona, *Catálogo de los manuscritos catalanes de la Biblioteca nacional*, Madrid 1931, p. 74), y el Barb. lat. 311 de la Vaticana (descrito en *Obres catalanes*, II, 85-86), ambos del siglo XV. Sobre los códices con versiones medievales de obras científicas seudoarnaldianas, cf. *Obres catalanes*, II, 57-59; a los que debe añadirse el ms. de la colección Bisbal de Igualada estudiado por Martín de Riquer, *Un nuevo manuscrito con versiones catalanas de Arnau de Vilanova*, AST 22 (1949) 1-20, manuscrito que contiene la misma obra del Barb. lat. 311, f. 14b-18c, citada en *Obres catalanes*, II, 59.

V. DIPLOMATARIO.—Los documentos sobre Arnau de Vilanova son muy numerosos, sobre todo los que se nos han conservado en Barcelona (Archivo de la Corona de Aragón) y en Valencia (Archivo capitular de la catedral). Un catálogo casi completo de todos los conocidos, por orden estrictamente cronológico, es el del P. Martí de Barcelona, O. F. M. Cap., *Regesta de documents arnaldians coneguts*, "Estudis franciscans", 47 (1935) 261-300. Los del Cabildo valentino están incluídos en el *Inventario de los documentos escritos en pergamino del Archivo de la catedral de Valencia*, por Elías Olmos, "Boletín de la Academia de la Historia", 103 (Madrid 1933, II) 141-293, 543-616.

Ramón d'Alós-Moner comenzó a editar una *Colecció de documents relatius a Arnau de Vilanova*, "Estudis universitaris catalans", 3 (1909) 47-53, 140-148, 331-332, 447-449, 531-534; 4 (1910) 110-119, 496-498; 6 (1912) 98-103. Otros grupos de documentos arnaldianos han sido publicados en los conocidos diplomatarios de Antoni Rubió i Lluch, *Documents per la història de la cultura catalana mig-eval*, 2 vols. (Barcelona 1908-1921), y de Heinrich Finke, *Acta aragonensia*, 3 vols. (Berlín-Leipzig 1908-1922) con los *Nachträge zu Acta aragonensia*, "Spanische

Forschungen der Görresgesellschaft", 1. Reihe, IV (Münster in Westf. 1933) 355-536.

De los documentos publicados sueltos son especialmente importantes los siguientes: la sentencia de la Inquisición de Tarragona contra los escritos de Arnau, año 1316, en Jaime Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, XIX (Madrid 1851) 321-328, y los documentos testamentarios dados a conocer por Roque Chabás: *Testamento de Arnaldo de Vilanova*, "Boletín de la Real Academia de la Historia", 28 (Madrid 1896) 87-90; íd., *Inventario de libros, ropas y demás efectos de Arnaldo de Vilanova*, "Revista de archivos, bibliotecas y Museos", 2.ª época, 9 (1903) 189-203; Ramón d'Alós, *De la marmessoria d'Arnau de Vilanova*, "Miscel. lània Prat de la Riba", II (Barcelona 1923) 289-306.

VI. Estudios biográficos.—La mayor parte de las biografías de Arnau se extienden también a diversos aspectos de sus doctrinas teológicas y científicas, pero pueden considerarse como más estrictamente biográficos los estudios siguientes: M. Menéndez y Pelayo, *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII* (Madrid 1879), primer trabajo que tuvo en cuenta el ms. Vat. lat. 3.824 y los textos catalanes y latinos de Arnau de Vilanova conservados en el Archivo de la Corona de Aragón (luego fué incluído en la *Historia de los heterodoxos españoles*, 1.ª ed., I, Madrid 1880, p. 449-487, 720-781; 2.ª ed., dirigida por Bonilla, III, ibídem 1918, p. 179-225 y xlix-cxxix; 3.ª ed., II, Madrid-Santander 1947, páginas 247-292; VII (1948) 232-322; tomos correspondientes a los volúmenes XXXVI y XLI de las *Obras completas* publicadas por el Consejo superior de investigaciones científicas, bajo la dirección de Miguel Artigas y Enrique Sánchez Reyes); Paul Diepgen, *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe*, "Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte", IX (Berlín-Leipzig 1909) y *Studien zu A. von V.*, I. *Der Lebens-und Bildungsgang Arnalds v. V.*, "Archiv für Geschichte der Medizin", 3 (Leipzig 1909) 115-130; Juan Antonio Paniagua Arellano, *Vida de Arnaldo de Vilanova*, "Archivos iberoamericanos de historia de la medicina", 3 (Madrid 1951) 3-83, que es en conjunto la biografía que mejor representa el estado actual de la investigación.

Sobre la patria de Arnau no puede ya dudarse seriamente que sea o el principado de Cataluña o el reino de Valencia, cayendo las mayores probabilidades en la diócesis valentina. Las discusiones habidas entre los eruditos italianos del siglo xviii Vincenzo Malacarne y Girolamo Tiraboschi las expuse en mi artículo *Records de Llull i Vilanova a Itàlia*, AST 10 (1934) 11-43 (vid. II, *Un carteig erudit sobre l'autenticitat del*

"*Breviarium*" *d'Arnau de Vilanova*, ib., p. 25-43). De la restante bibliografía nótense: R. Chabàs, *¿Arnaldo de Vilanova valenciano?*, "Revista valenciana de ciencias médicas", 3 (1901) 2-9; J. Tuixans, *Noticiario de la familia del "Mestre Arnau de Vilanova, metge valencià" (siglo XIII)* (Villarreal 1926); A. Rivas, *La pàtria d'Arnau de Vilanova*, "Almanaque de las Provincias" (Valencia 1925), extracto.

Recientemente René Verrier, en sus *Études sur Arnaud de Villeneuve* (2 vols. Leiden-[Marseille] 1947-1949), ha intentado replantear la hipótesis del nacimiento provenzal de Arnau. Sobre la inanidad de los argumentos propuestos en el tomo I de aquellos *Études* (por lo demás, muy estimables, como diré en el § VIII), véase J. Carreras y M. B., *La patria y la familia de Arnau de Vilanova, a propósito de un libro reciente*, AST 20 (1947) 5-75; y M. B., *La documentación de Marsella sobre Arnau de Vilanova y Joan Blasi*, AST 21 (1948) 75-119. Con igual ineficacia insistió aún Verrier en el tomo II: véase la seria recensión de J. Carreras en "Estudis romànics" 2 (Barcelona 1949-50) 297-299, y mi artículo *Arnau de Vilanova en Italie*, AST 23 (1950) 83-101.

VII. Estudios doctrinales.—Los trabajos que mejor encuadran el pensamiento y la acción de maestro Arnau en los movimientos espirituales y teológicos de su tiempo, son los dos de H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.* VRCF 2 (Münster in W. 1902) y *Papsttum und Untergang des Templerordens*, 2 vols. (ib. 1907); y el libro del P. José M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)* (Vich 1930); véase también, de este mismo autor, el artículo *Jaime II de Aragón, el cardenal Mincio de Murrovalle, O. F. M., y Arnaldo de Vilanova*, "Archivo iberoamericano", 20 (Madrid 1923) 110-112, y mi breve nota *Ço que ara s'és descubert en la provincia de Toscana*, "Estudis romànics" 2 (1949-50) 165-170.

Un estudio completo y acabado de las ideas teológicas y espirituales de Arnau no será posible mientras no se tenga la edición crítica de sus obras. Entre tanto pueden consultarse con fruto las obras indicadas supra, § I y III.

Acerca de su posición antiescolástica, cf. Franz Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomatiste"*, "Gregorianum" 1 (Roma 1920) 475-501, estudio basado en los textos latinos; la nueva aportación de los textos catalanes e italianos la recogí en mi comunicación *Arnau de Vilanova antiscolastique d'après les textes catalans et italiens*, "Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationa-

lis Romae anno sancto MCML celebrati", en la "Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani", 7 (Roma 1951) 567-581.

Poco puede rastrearse de las fuentes de la teología arnaldiana en el excelente estudio de J. Carreras y Artau, *La llibreria d'Arnau de Vilanova*, AST 9 (1935) 63-84 (volumen de AST que constituye la *Miscellània Finke d'història i cultura catalana*). Pero como Arnau de Vilanova no fué un pensador original, sino un gran propagador de las ideas teológicas de Joaquín de Flore y del ideario religioso de los espirituales franciscanos, conviene acudir constantemente a la bibliografía relativa a estas dos escuelas, que llenan todo el siglo XIII y los primeros decenios del XIV, y que perduran hasta muy entrado el siglo XVI.

Para la biografía de J. de Flore, véase sobre todo el cap. 5 de la obra de Joh. Chrys. Huck, *Joachim von Floris und die joachimitische Literatur* (Freiburg im Br. 1938); la tradición manuscrita de sus obras, en Heinrich Denifle, O. P., *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, ALKG 1 (1885) 49-142 (vid. p. 90-98); la bibliografía de sus escritos, en Francesco Russo, M. S. C., *Saggio di bibliografia gioachimita. Parte prima: manoscritti e stampe*, "Calabria nobilissima", a. 4 (Cosenza 1950) 31-38, 98-104, 145-152; a. 5 (1951) 9-16, 99-106, 161-166; a. 6 (1952) 263-273; la bibliografía sobre J. de Fl. y el joaquinismo, en Russo, *Saggio di bibliografia gioachimita*, "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 6 (Roma 1936) 101-141. Principales ediciones de las obras de J. de Fl.: *Liber concordiae novi et veteris testamenti* (Venecia 1519); *Expositio in Apocalypsim* (ib. 1527): *Tractatus super quatuor evangelia*, "Fonti per la storia d'Italia" (Roma, Istituto storico italiano, 1930), ed. E. Buonaiuti; *De articulis fidei* (ib. 1936), ed. Buonaiuti; *De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eiusdem doctrinam*, AST 24 (1951) 33-122, ed. C. Baraut, O. S. B.; *Liber figurarum*, 2 volúmenes (Turín 1940), ed. L. Tondelli, obra dudosa; *Liber contra Lombardum*, "Studi e documenti", 3 (Roma, R. Accademia d'Italia, 1934), edición C. Ottaviano, obra apócrifa. Sobre la doctrina trinitaria de J. de Fl., Paul Fournier, *Études sur J. de Fl. et ses doctrines* (París 1909); sobre su concepción personal acerca de la historia de la humanidad y de la Iglesia, Huck., o. c., cap. 9 (p. 227-266), y E. Jordan, art. *Flore*, DTC VIII/2, 1432-1435.

La primera expansión del joaquinismo está bien historiada en Huck, obra citada, caps. 2, 3, 6. La cuestión del "Evangelium aeternum" en la Universidad de París y en la curia pontificia de Anagni la estudió magistralmente el P. Denifle en el estudio citado; el P. Guido Bondatti, O. F. M., *Gioachimismo e franciscanesimo nel dugento* (S. Maria degli Angeli) y

el P. Amédée Teetaert, O. F. M., Cap., *Quatre questions inédites de Gérard d'Abberville pour la défense de la supériorité du clergé séculier,* AISP, I (Roma 1951) 83-178, han estudiado dos aspectos de aquella polémica estrechamente relacionados con la ideología arnaldiana.

Sobre los espirituales franciscanos todavía el estudio básico es el del Padre Ehrle, *Die Spiritualen. Ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen,* ALKG 1 (Freiburg im Br. 1885) 509-569; 2 (1886) 106-164, 249-336, 671; 3 (1887) 553-623; 4 (1888) 1-190. Entre las historias más recientes véanse sobre todo René de Nantes, O. F. M., Cap., *Histoire des spirituels dans l'ordre de Saint François* (Couvin - Paris 1909); Gratien de Paris, O. F. M., Cap., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs* (Paris-Gembloux 1928); E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (Stuttgart 1934). Excelente resumen y principal bibliografía en el artículo *Spirituels* del P. Livarius Oliger, O. F. M., en DTC XIV/2 (París 1941) 2.522-2.549. Como Arnau de Vilanova aceptó las tesis espiritualistas sobre los estudios y la pobreza, véanse los dos trabajos siguientes: Hilarin Felder von Luzern, O. F. M., Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts* (Freiburg 1904); Karl Balthasar, O. F. M., *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne,* VRGF 6 (Münster 1911). El espiritualismo en las cortes de los Anjou y los Aragón, tan allegados a maestro Arnau, fué estudiado por M. van Hanckelum, *Spiritualische Strömmungen an den Hofen Aragon und Anjou während des Höhe des Armutsstreites* (Berlín-Leipzig 1912). Para el apostolado de Arnau de Vilanova entre los seglares espirituales véase la *Practica inquisitoris* de Bernardus Guidonis, ed. G. Mollat, 2 volúmenes (París 1926). Sobre las concomitancias entre la ideología del Dante y la de los espirituales (y, consiguientemente, con Arnau), L. Tondelli, *Libro delle figure,* ya citado, I, 183-336; F. Russo, *Rassegna gioachimito-dantesca,* "Miscellanea francescana", 38 (Roma 1938) 65-83, y del mismo autor *Il Libro delle figure,* ib., 41 (1941) 326-344; 43 (1943) 323-335.

Los principales jefes espirituales o influyeron directamente en la mentalidad arnaldiana o estuvieron en contacto personal con Arnau. Sobre Petrus Johannis Olivi (Olieu, en provenzal) véase Ehrle, *P. J. Olivi. Sein Leben und seine Schriften,* ALKG 3 (1887) 409-522; ediciones de sus obras y bibliografía reciente en F. Callaey, art. *Olivi* en la *Enciclopedia cattolica,* IX, 103-105. Sobre Ubertino da Casale, además de Ehrle, *Die Spiritualem* cit., ALKG, tomos 3 y 4, Frédégand Callaey d'Anvers.

O. F. M., Cap., *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle*, "Recueil de travaux", 28 (Lovaina 1911); ediciones y bibliografía en Godefroy de París, O. F. M., Cap., art. *Ubertin de C.*, DTC XV/2 (París 1947) 2.021-2.034; para la lectura del *Arbor vitae crucifixae Iesu* hay que acudir todavía a la edición de Venecia 1485, pero existe una traducción italiana parcial (Lanciano 1937). Sobre Angelo Clareno, Ehrle, *Die Spiritualem*, ALKG, tomos 1 y 2; ediciones y bibliografía más reciente en Liv. Oliger, art. *Clareno* en la *Enciclopedia cattolica*, III, 1769-1770; su *Historia de septem tribulationibus*, tan interesantes para conocer el ambiente en que Arnau de Vilanova hubo de desenvolverse, fué publicada en gran parte por Ehrle, ALKG 2; hay una versión italiana antigua incompleta publicada por L. Malagoli (Turín 1931); la *Epistola excusatoria* y otras cartas en Ehrle, ALKG 1; su *Expositio regulae fratrum minorum* fué editada por el P. Oliger (Quaracchi 1912). El catálogo de los códices Burghesianos de la Vaticana por A. Maier, ya citado (supra, § IV), representa una aportación muy importante al estudio de la tradición manuscrita de los principales autores espirituales.

La intervención del médico-reformista catalán en las disputas sostenidas por los espirituales contra la comunidad franciscana en la corte pontificia de Aviñón y en el concilio de Viena, obliga a acudir a la principal bibliografía sobre ambos acontecimientos: Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, ALKG 2 (1886) 353-416, 672; 2 (1887) 1-195; desde aquellos años se han ido publicando nuevos textos y documentos, sobre todo en el *Archivum franciscanum historicum* de Quaracchi; O. Müller, O. F. M., *Das Konzil von Vienne. Seine Quelle und seine Geschichte*, VRGF 12 (Münster 1934); M. de Dmitrewski, *Fr. Bernard Délicieux...*, "Archivum franc. hist.", 17 y 18 (1924-25).

Dentro de la escuela espiritualista franciscana, Arnau de Vilanova se distingue por su proyección de aquellas doctrinas a la reforma del Estado; sobre este punto véase Francisco Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval* (Barcelona 1950) 124-30; seguidores suyos en este y en otros aspectos espiritualistas son fray Pere d'Aragó (ib., 124-130), Francesc Eiximenis (ib., 138-163) y San Vicente Ferrer (ib., 169-175). Para la persistencia del arnaldismo en la Cataluña medieval (incluyendo Valencia y Mallorca) véase la obra citada del Padre Pou y Martí, *Visionarios*, etc. Las condenaciones de los espirituales por Juan XXII no truncaron en absoluto la escuela de Arnau: interesantísimo a este respecto el estudio de Franz Pelster, S. I., *Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwar-*

tung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV. Jahrhunderts, AISP, I (Roma 1951) 25-82 (donde, por otra parte, se desconoce en absoluto toda la bibliografía española sobre Arnau a partir de Menéndez y Pelayo).

Finalmente, acerca de la posición que ocupa Arnau de Vilanova en la evolución de la literatura catalana, consúltense sobre todo J. Rubió, *Literatura catalana*, en la *Historia de las literaturas hispánicas* dirigida por G. Díaz-Plaja, I (Barcelona 1949) 643-746 (vid. p. 680-687, 743-744).

VIII. Estudios médicos y científicos.—Apenas hay historia de la medicina y de la ciencia en la edad media que no dedique algún capítulo a Arnau de Vilanova. Entre las obras generales consúltense, principalmente, Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II (New York 1947) 841-861; y George Sarton, *Introduction to the History of Science*, II/2 (Baltimore 1950) 893-900.

Son ya clásicos los trabajos de Paul Diepgen sobre la medicina arnaldiana, *Studien zu Arnald von Villanova*, "Archiv für Geschichte der Medizin", 3 (Leipzig 1909) 115-130, 188-196; 5 (1911) 88-120; 6 (1913) 380-391; publicación global en el volumen *Medizin und Kultur* (Stuttgart 1938). Importantes también los estudios de J. A. Paniagua, *La patología general en la obra de Arnaldo de Vilanova*, "Archivos iberoamericanos de historia de la medicina", 1 (1949) 49-119; *Cautelas de los médicos. Traducción castellana y nota preliminar*, ib., 367-373. Imprescindibles también, a pesar de los graves reparos expuestos (supra, § VI), los dos volúmenes de R. Verrier, *Études sur Arnaud de Villeneuve* (Leiden-[Marsella] 1947-1949), el primero dedicado a su origen familiar y a sus sobrinos Joan y Ermengol Blasi, el segundo al "Breviarium practicae" y a sus estudios en Nápoles.

En estas notas no he pretendido dar una bibliografía completa de Arnau, sino sólo algunas orientaciones para iniciar al estudioso en la investigación arnaldiana. Ulteriores referencias pueden verse en mi edición de *Obres catalanes*, I, 95-99; II, 93-98. La bibliografía corriente ha sido recogida por el doctor J. Vives desde 1928 en su *Bibliografia hispànica de ciències històrico-eclesiàstiques* de AST. La referente al movimiento de los espirituales franciscanos puede hallarse en revistas especializadas, cuales *Collectanea franciscana*, *Archivum franciscanum historicum* y *Miscellanea francescana*. A ellas habrá que acudir en un segundo tiempo. A los principios bastarán estas indicaciones sumarias, que

son una refundición (ampliando algo lo referente a Arnau de Vilanova) de las notas bibliográficas facilitadas a los alumnos de la Pontificia Universidad Gregoriana en el curso dado en 1952-53 sobre las corrientes reformísticas de fines del siglo XIII y principios del XIV.

MIGUEL BATLLORI, S. II.

Roma.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA NOVISIMA FILOSOFIA

(Reflexiones filosóficas)

> Ni la metafísica ni la filosofía son en resumidas cuentas ciencia, ni pueden llegar a serlo, toda vez que el preguntar suyo es básicamente histórico.—HEIDEGGER: *Introducción a la Metafísica.*

La sed de novedad nos domina, y cuanto más radicalmente nuevo sea lo que nos pongan delante, nos domina más, al menos en nuestra conducta social y en muchos de nuestros gustos colectivos. Recuérdense, si no, los casos de la pintura surrealista, de la poesía pura, de la música atonal, de la decoración asimétrica, de la arquitectura objetiva, de cierta plástica estilizada. Nuestro sino, hoy, es vivir bajo la tiranía de lo rabiosamente innovador, de lo nunca visto ni oído, lo que por otra parte casa no mal con el actual estado de la cultura que revoluciona, gira sobre sí en un ángulo de 45 grados, ofreciéndonos en la utilización de las fuerzas naturales perspectivas que los pasados no llegaron a sospechar. Nada más revolucionario, ciertamente, que los adelantos de la ciencia que estamos en parte disfrutando y en parte mirando con terror.

El hecho de un afán incontenible por lo nuevo, no es de ahora; lo advertíamos ya en los días del renacimiento, cinco siglos hace. Lo joven, lo reciente, lo de última hora, se impuso entonces como forma de vida en fuerza de los descubrimientos geográficos, astronómicos y físicos que se producían y por los que los renacientes empezaron a llamarse modernos, de una vida renovada y original. Todas las épocas son modernas para la generación que las vive y mientras las vive, pero la conciencia de modernos, como apareció en los que a sí mismos se llamaron tales, argüía querer desentenderse de lo pretérito como de carga muerta, y echar por las rutas del progreso, considerándolas como las únicas dignas de ser recorridas por los pueblos. La del renacer de las letras y de las artes, lo insinúa ya el vocablo, fué una época trabajada por dolores de alumbramiento, por ansias de imprimir la modernidad a cuanto tocasen las manos.

Aquellos humanistas de los siglos XV y XVI no pensaban sino en las sorpresas que les traía cada día en el campo científico, político, social y religioso. Para ellos, de miedo que tenían a que, volviendo la cabeza atrás, se les apareciera, el fantasma de los medievales que detestaban de corazón, sólo valía lo que se presentara como innovador. Pues aun siendo cierto que se habló entonces de una "vuelta a la antigüedad", esta nostálgica consigna referíase más a lo que decía su espíritu que su letra; el caso era tomar a los clásicos por pretexto para por su parte inspirar en la nueva edad el aliento progresista que les animaba.

Y la verdad es que, con humanistas o sin ellos, la tendencia innovadora nos es congénita. Al revés de los animales, para quienes nada hay nuevo y es todo primitivo—las abejas y las aves construyen hoy exactamente como hace milenios—, el hombre, rehusando la inmovilidad e inercia, pugna por dar a su historia carácter cada vez más dinámico. Conforme con esto, lo nuevo que en alguna época excesivamente tradicional llegó a tomarse por sinónimo de malo, se cultiva hoy como programa e ideal, como algo que responde a las exigencias de perfeccionamiento que Dios ha puesto en el corazón humano. Lo nuevo es la cotización del día, el ídolo de la hora presente en los aspectos múltiples de la cultura. El caso es avanzar a tal ritmo, que quede ya con la marca de arcaico lo de hace pocos años. En alguna politécnica famosa, acabamos de leerlo, lo nuevo, el invento, va fomentándose no sólo como resorte pedagógico, sino como la razón de ser del centro, de modo que el alumno que se contente con los resultados actuales de la técnica y no "proyecte" hacia un más-allá, esté allí de sobra. Sabiendo por otra parte que cuantos inventos produzca la labor de la celebrada escuela cuentan con el irresistible impulso de millones de dólares para salir al mercado. ¡Vivir para inventar en vez de inventar para vivir! Así se desvive hoy.

* * *

Por lo que a filosofía toca, el carácter de modernidad ha sido en ella rasgo más premeditadamete buscado que en ninguna de las restantes disciplinas o artes. Y se comprende. Lo progresivo, lo dinámico de la vida humana ha tenido su análisis y apreciación más acabados en la filosofía, y al tenerlos, sucumbió ésta a la seducción del objeto de su estudio tratando de ser también no nueva, sino novísima. Ella más que ningún otro ramo del saber había de impulsar el avance y enriquecimiento de los pueblos, la marcha ascendente de la cultura, y ser la primera en hacer sentir al mundo el rasgo específico de la humanidad que se resiste a vivir estancada. La filosofía, según eso, se puso a idear superaciones de sí misma; y en un siglo como el XVI en que todo, hasta el calendario, se renovaba, buscó nuevos métodos, nuevos principios, nuevos puntos de vista, nuevos sistemas, para los fines de conocer la verdad. Los ensayos en tal sentido fueron por el lado formal y material de la disciplina, de suerte que se la respetara muy poco, o como dijo el otro, se la tuviera por inédita e inexistente para con más libertad proceder a su replanteamiento.

¡Proceso divertido el de los seicentistas empeñados en re-descubrir la filosofía! Lo vamos a recordar aunque solo brevemente, ya que nuestras consideraciones se encaminan a lo que la filosofía es hoy, y lo del siglo XV y XVI nos interesa como mero prenotando.

Los seicentistas a que he aludido, fueron como los aventureros aquellos que, soñando con El Dorado, sembraron la inquietud por las Américas. El Dorado para éstos se llamó "problema del método". Sabían o creían saber que el nuevo método tenía que venir para su ciencia, entre otras razones porque había venido ya para la geografía, la astronomía, la física y en general para las ciencias naturales y filológicas. De ahí, que se perecieran por dar con él en ocasiones en forma estrafalaria. Recordemos a los ocultistas: un Reuclin, un

Cardano, un Paracelso, creídos que a través de no sé que visiones nigrománticas lograrían entrar en los secretos del Universo. Otros hubo que soñaron con una como piedra filosofal; se les había dicho que con una única cosa "perfectamente conocida", por la conexión existente de las cosas todas entre sí, descifrarían los enigmas del saber. Y según nos dice Sánchez el escéptico, hijo de Tuy, los infelices se consumían en el empeño de conocer perfectamente una única cosa, sin que el precioso talismán que les abriera las puertas de la Sabiduría descendiera de los cielos.

Como queda dicho, la tarea filosófica del siglo XVI se inspiró en un desmedido afán de novedad, y entre los que lo padecieron deben contarse además de los ocultistas y cabalistas ya nombrados, muchos otros "metodistas" fuesen platónicos, naturalistas, empíricos, de los que hubo por entonces copia grande. Quienes más, quienes menos, dejaron todos huellas en sus páginas de la comezón innovadora que les aquejaba. Con poca fortuna, a decir verdad; pues, después de todo, el siglo XVI no dió aun con El Dorado filosófico que se buscaba.

El siglo XVII ya es otra cosa. En este siglo, primera mitad, ponen los más el renacimiento de la filosofía; como se ve, mucho más tarde que el de las artes y letras que data de la segunda mitad del siglo XV. Aquí surgen dos nombres por demás celebrados: Bacon y Descartes. Son dos insurrectos filosóficos de gran formato. El primero se lisonjea de haber suplantado los métodos tradicionales de la deducción y del silogismo por los de la inducción. y llamó su obra Nuevo Organo, es decir, suplantador del viejo Organo aristotélico. Descartes fué todavía más radical: con su Discurso del Método cambió de signo a la filosofía, la que si antes era ciencia del ser, se convertía en ciencia del pensar, de pensar y más pensar sin que quedase en claro si el pensar trascendía al objeto. Un pensar, pues, inmanente, o el principio de la inmanencia profesado sin rebozo.

Hay que reconocer que con el gesto de Bacon salieron beneficiadas las ciencias dichas experimentales, que por las vías de la observación particularizada hicieron notables adelantos. Ello, con detrimento de la verdadera noción de la filosofía, que no implica utilitarismos, ni un saber al servicio de los pragmatismos humanos, sino que es teoría, contemplación desinteresada de la verdad, conduzca o no a la conquista industrial o técnica del Universo. También el gesto de Descartes fué trascendental. Por su lado viene la sujetivación de la filosofía, o sea, el racionalismo, el idealismo, la autonomía de la razón. Los idealistas germannos se encargaron de llevar a sus últimas consecuencias el pensar por el pensar, la metafísica de pensamiento, sin consideración apenas a si era objetivo sin pensamiento.

Para ver cómo fluyó la filosofía por los nuevos métodos baconianos y cartesianos, no hay sino fijarse en que desde el siglo XVII nacen sistemas incesantemente y mueren también al mismo ritmo, incesantemente. Mueren con los autores que los produjeran. El saber filosófico se convierte en un cúmulo de novedades, y la Filosofía, antes señora de respeto, se vuelve ninfa voltaria, la más novelera de las diosas del Olimpo.

Hasta entonces, por muchas mentes que trabajasen en cultivarla, seguía siendo una, ya que su desarrollo era orgánico, exactamente como el del árbol que crece y echa ramas dentro de la unidad de su ser, permaneciendo

siempre el árbol que fué y era cuando se veía planta diminuta. Ahora, la filosofía crece por yuxtaposición, al modo de un montón informe de piedras, cada una de las cuales forma unidad y se halla trabada con el conjunto por nexos más o menos extrínsecos. Hay, según eso, muchas filosofías, mucha novedad; tanta, que no se alcanzan casi unos sistemas a otros por la velocidad con que corren las imágenes en la cinta de la historia.

Se comprende que, concebida la filosofía tan novelera, inspire poca confianza. Y una vez perdida la fe en ella, se busque en plan casi de juego la novedad por la novedad, llegándose poco a poco hasta la desintegración de la misma. Efectivamente, minados los principios fundamentales de la filosofía tradicional, negados asimismo Revelación, Tradición y Magisterio, no se sabía qué negar, y como ocurre en los casos de demolición desenfrenada, se negó la filosofía en estas tres formas: por la eliminación de toda metafísica trascendental (Kant); por la repulsa de la razón como instrumento de captación de la verdad (Bergson); por la supresión del carácter científico de la filosofía (Dilthey, Heidegger y Jaspers).

* * *

¡Fenómeno interesante! Hasta Kant, la metafísica constituía la corona real de la filosofía, aquello por lo que ella superaba al resto de los saberes humanos en elevación, amplitud e intensidad, sin los límites que imponga su índole particularista a cada una de las ciencias. Por la metafísica, debidamente practicada se entiende, alcanzábanse las grandes realidades supramateriales y se llegaba al Trascendente. Después de los asertos de Kant, solo queda con carácter válido una metafísica inmanente, esto es, limitada al campo de nuestra experiencia científica, sin que pueda salvarlo con vuelos discursivos por muy fundados que estén en el carácter del ser, pues una vez que salte a lo metempírico integral, sus ideas son hueras, no tienen contenido. La metafísica trascendente queda pues eliminada. Elaborando conceptos para el mundo científico experimental, y aun entonces con cognición sujetiva en su parte formal, es como habrá de practicarse en adelante la metafísica. Los caminos al Absoluto le están vedados. Las grandes verdades metempíricas podrán ser objeto de postulados prácticos, esto es, de las exigencias de nuestra conducta moral, de una persuasión ciega.

Destronada la filosofía en su alto solio, recibe otro terrible golpe de los que reniegan de la razón como instrumento de captación de la verdad, verbigracia de Bergson, antes aludido, y de muchos otros más. Fijémonos en el modo. Kant había dicho que la razón no alcanzaba la realidad como es en sí, pero no porque la razón fuera mal instrumento cognoscitivo, ni porque hubiera de darse otro mejor al lado o en frente de ella, sino por la constitución misma de las facultades humanas, ineptas para la verdad trascendente, que no pueden desbordar el ser suyo humano.

Ahora, con los anti-intelectualistas, con bastantes de ellos al menos, se admite que la verdad como es en sí sea cognoscible, pero no por obra de la razón; todo lo más, por la intuición, la emocionalidad, el sentido íntimo, la vida. La novedad es grande. Se había hablado de métodos nuevos, de pun-

tos de partida nuevos, de sistemas originales, de teorías revolucionarias, pero se respetaba la gran facultad cognoscitiva que incluso había tenido un altar, el de la diosa razón. Lo más que se dijo antes es que, con ser ella la facultad máxima, todavía no alcanzaba la realidad como es en sí ni el Absoluto, que en resumidas cuentas no se aprehenden, sino que se exigen o postulan. La razón aceptaba esta declaración de su imposibilidad como se aceptan los límites-tope, sin perder por ello su primacía entre las facultades humanas.

Ahora no es así. Bergson y otros como él afirman que sí llegamos a conocer la realidad como es en sí, pero negando a la inteligencia esa asecución. El agnosticismo, ahora, es sólo intelectual; implica una descalificación de la inteligencia, es un verdadero anti-intelectualismo. Porque al lado o en frente de la razón hay una facultad, la intuición, apta para la alta misión cognoscitiva. Bergson y afines son pues "gnósticos"; afirman la captación de las grandes verdades teóricas y del Absoluto sin recurrir como Kant a las exigencias del mundo moral.

Grande era el respeto que se tenía a la razón, definido como estaba el hombre "animal racional". Todo lo más valioso del mismo andaba valorado por referencia a ella: llegar al uso de la razón, es hombre razonable, venga a razones. Es decir, que el ser del hombre, su prestancia y dignidad, se medía siempre por los grados de la razón. Pues bien, en nuestros días se la declara inepta para la misión filosófica; serviría todo lo más para que nos dirija en el uso práctico de las cosas, esto es, en el manejo del mundo-utensilio.

Es que la realidad, según los vitalistas e intuicionistas, es fluencia y "continuidad simple", vida y alteración constante, de una sutilidad y finura tal, que no sufre se la seccione o solidifique en conceptos elaborados por la razón, que serían otros tantos bloques separados e inertes, incapaces de traducir nada vivo o palpitante. En cambio, haciéndonos coincidir con ella en un esfuerzo de simpatía y emocionalidad, entramos en su ser, llegamos a conocerla como ella es, fluencia animada.

Lo raro es, que la tendencia anti-intelectualista ésta haya ido abriéndose paso, y que se grite contra la razón, queriéndola sustituir por el sentimiento, por el instinto, la aprehensión directa intuitiva. ¡Caso notable éste de abdicar de los métodos conceptuales en la más difícil de las investigaciones, sabiendo sobre todo que entre los griegos, maestros de Europa, no prevaleció semejante actitud, y que su cultura, que seguramente es la nuestra en muchos aspectos, se fraguó bajo la égida de la razón, cabe la cabeza lúcida de Minerva y la luminosa frente de Apolo!

Se dirá, que los intuicionismos anti-racionalistas que registramos ahora, después de todo, han supuesto la rehabilitación de la metafísica, negada por Kant, y deben ser bien recibidos. Respondo que nada la han rehabilitado, toda vez que es problemática la existencia de esa facultad intuitiva en las amplitudes que quería Bergson, y por otro lado abre la puerta a filosofías mágicas, sentimentales, impresionistas, llenas de riesgos y aventuras. La filosofía intuicionista, en el mejor de los supuestos, es una confusión. Cuando nuestro conocer va acompañado de una emocionalidad desacostumbrada, más

fuerte que esa normal o usual que es apenas perceptible, hacemos a la que acompaña agente principal de nuestro conocer y la llamamos intuición, lo que no es ni puede ser, ya que la emoción es en sí misma ciega.

Claro que el racionalismo — no, el intelectualismo cultivado por la filosofía tradicional — cometió errores, prescindiendo más de la cuenta de la vida, y suponiendo que una razón abstracta, deshumanizada, péndula en el aire, era suficiente para los fines del conocer nuestro. Pero esos fallos no deben hacernos ir ahora del lado del vitalismo, como si hubiéramos de andar a bandazos en nuestro filosofar. Iría en contra de su prestigio esa labor extremista de antes "la razón pura" y después "la vida sola".

Naturalmente, lo más revolucionario de la nueva, o mejor novísima filosofía, no es la repulsa de la razón. Tenía que venir la novedad máxima, la de su suicidio, que en la carerra de las innovaciones que puede sufrir un sujeto es su novedad integral, por la que deja de existir, poco más o menos como un cuerpo que, sometido a agentes desintegradores, de tanto que se innova o modifica, termina disolviéndose o destruyéndose. Por eso, en el latín clásico, "novissimum" es lo que toca ya a su fin, lo que está en las últimas boqueadas, en las postrimerías de su ser o su existir.

La filosofía, va dicho por Dilthey y los historistas, y repetido por Jaspers y el existencialismo, no es ciencia. Aunque se la haya llamado ciencia de las ciencias, es sólo una visión del mundo (Dilthey), o una peripecia en que se ventila la experiencia integral humana (Jaspers), o un preguntar a la deriva, a merced de la situación espiritual del momento (Heidegger).

Hemos llegado con esto a la novedad de las novedades. Cuando se busca lo nuevo por lo nuevo, se dijo ya antes, tiene que llegarse a la desnaturalización del objeto, y en último caso a la destrucción del mismo, ya que el principio de conservación está subordinado al otro de ir buscando lo nuevo, lo nunca oído o sabido, lo indefinidamente renovador. Y lo indefinidamente renovador es llegar hasta el perecer mismo del objeto, como en efecto le ha acontecido a la filosofía, reduciéndola a ser uno más entre tantos géneros literarios.

Dilthey explica su aserto demoledor diciéndonos que la verdad no puede estar levantada sobre el tiempo, sino condicionada por el mismo. No es una ciencia, la filosófica, basada en principios inconmovibles, ni de estructura uniforme y fija, ni de conclusiones válidas para todos los hombres. No es, en suma, un saber de carácter universal y necesario. La filosofía, según él, es una visión del mundo que se construye la humanidad según tiempo y lugar, acomodada a los grados de cultura que en cada momento disfrute, buena para saber a qué atenerse en una situación concreta de la historia, y por lo mismo, instrumento magnífico para interpretar ésta, para entenderla, según la expresión favorita de Dilthey. Entenderla, no ha de ser afirmada con un gesto de validez absoluta, ya que, cualquiera que sea ella, estará a merced de los factores históricos, y su verdad será tal, histórica, sólo hasta nueva orden.

Según Jaspers, la filosofía, además de la historicidad que la desvirtúa, tiene el que nunca resuelve cuestión alguna, ya que su rasgo esencial es la problematicidad. Vive de ella, y cuando cree haberla resuelto en un punto, es para desde él divisar otros problemas mayores. Sube a una cima que

inmediatamente le pone delante otra mayor, hasta entonces oculta. Nunca posee doctrina que pueda decirse definitiva, por lo que habrá de contentarse con ser un hecho humano, una investigación siempre en ruta; nunca, el final del camino.

A tenor de estos existencialismos, la filosofía es una página de antropología, en ocasiones profunda, una afirmación de cierta espiritualidad, de nuestras decisiones libres. Los análisis que hace el existencialismo de la vida humana, con los que ha invadido variedad de géneros literarios, van hechos según fórmula fenomenológica, es decir, lectura del fenómeno, sin vuelos discursivos o metafísicos más allá de él. En consecuencia, sin permitir que la realidad, iluminada por los grandes principios ontológicos, nos remita al Ser trascendente y necesario, al que, en el mejor de los casos, se contenta con presentirlo, con endosarlo a las intuiciones de la poesía o de alguna otra genialidad posible.

La compensación que para consolarla de la pérdida del carácter científico se le da a la filosofía, va por las amplitudes literarias que adquiere, ya que ahora puede ella explayarse libremente por lo biográfico, lo sociológico, el ensayo, el periodismo, el cuento y la novela, el drama y la lírica. Muy poco científico todo ello, pero de un sentido humano muy valioso, de grandes esperanzas de ir ganando más público. Hoy, los que saben analizar, describir, historiar, sicologizar, formular aforismos, hacen ya filosofía, siempre que se muevan en torno a temas de sentido humano. Y, al hacerla, no tendrán las trabas provenientes del control conceptual, siempre rígido, ni de la estructura científica, por demás exigente. Y aun en el caso mismo de preguntar, como es frecuente, sobre el sentido del ser, no osarán completar el círculo; se quedarán en un campo de finitudes con alguna "apertividad" acaso hacia el Trascendente, pero sin acabar de alcanzarlo. Se polarizarán, pero no señalarán el Polo mismo.

Como la filosofía no es ya ciencia, puede cualquiera practicarla, siempre que posea poder de análisis introspectivo y haga hablar a la contingencia que en su interior late y protesta, sobre todo al no dejarla descansar en el Ser necesario que postula ella o exige. Entonces vienen los trances de angustia, las llamadas de la muerte, con lo que se ha hecho copiosa literatura de teatro. Eso no es ciencia, pero sí el drama de la filosofía, en un doble sentido.

Que la filosofía no es una ciencia como otra cualquiera, estaba ya dicho. Es una ciencia universal como la llamaron ya los renacientes, sobre todo Descartes. Como tal, admite métodos varios y más elásticos, tiene funcionamiento menos unívoco, pero su certeza se mantiene sin sujeción al tiempo y al espacio contra lo que quieren los historistas, posee principios inconmovibles dentro de la sana razón, cuerpo doctrinal suficientemente determinado, y la debida sistematización, siquiera no sea ella tan cerrada como en las ciencias particulares. Es la ciencia de las ciencias, ya que a ella le son deudoras de la fundamentación de sus conceptos básicos y del esclarecimiento de su naturaleza específica las ciencias todas, las de la naturaleza y las del espíritu.

* * *

¡O renovarse o morir! Esta divisa que se ha solido poner al pie de la imagen del ave fénix que re-surge de sus cenizas, es claro que también afecta al saber filosófico, y éste de consiguiente tiene que cultivar lo nuevo y aceptar las innovaciones que le traigan los tiempos. Es un consejo sabio que deberá atender, en contra de los que le desean sólo un honrado pasar, sin problemas ni inquietudes desazonadores. Pero con la voz renovación, de tanto sentido recto y recomendable en la vida de las instituciones y conocimientos, anda mezclada la de "novelería", que evidentemente tiene sentido peyorativo. "Res novae" tiene además, en latín, significado de revolucionario y sedicioso, lo que implica violencia, ganas de cambios bruscos, atentatorios de la vida de los pueblos y de las cosas. Y "novísimo" en latín y en castellano quiere decir el fenecer o el terminarse de la vida del mundo. O sea, que la sabiduría popular que habla por el Diccionario, está en contra de los que, en sus afanes revolucionarios, no saben evitar el escollo de las renovaciones excesivas.

El prurito de novedad, según eso, ha de tener límites, so pena de que por satisfacerlo inconsideradamente, procedamos a la desintegración de la realidad que queremos mantener joven, a la altura de los tiempos. Toda vez que lo sustantivo de las cosas es algo levantado sobre ellos, y tiene la juventud que le da la constitución de las esencias incorruptibles.

El caso de la novísima filosofía, en resumidas cuentas, es el de la desintegración o suicidio de una ciencia que había sido reina de las ciencias.

JOAQUIN IRIARTE, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

MARCO TULIO CICERÓN: *Las Leyes (De Legibus)*. Edición bilingüe.. Traducción. Introducción y Notas por Alvaro D'Ors. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. 1953. 248 pp., 22 × 16 cm.

Se añade este nuevo volumen a la colección "Clásicos Políticos", que ha publicado ya la *República* de Platón y varios otros escritos de alcance político del mismo Platón y de Aristóteles. Precede al texto bilingüe a doble página una Introducción del Traductor, que es un ponderado estudio histórico-literario centrado sobre el interés del *De legibus*, la fecha del diálogo, el momento biográfico de su composición y aspectos doctrinales de la obra. Al fin va un apunte crítico sobre el texto escogido, con indicación de códices, ediciones y traducciones anteriores. El influjo de Cicerón en la cultura occidental es considerable. A él se debe gran parte de nuestra actual terminología jurídica y política, lo que hace necesaria una revalorización de su significado histórico frente a la actitud parcial de Mommsem. Compuesto el diálogo sobre el año 53, según prueba A. D'Ors, es obra de madurez, y entraña la misma generosa ambición de Platón de dar una norma al buen gobierno de la República. El optimismo y la serenidad serán así sus dos notas principales. Sin embargo el paralelismo Platón-Cicerón no se llevará hasta sus últimas consecuencias. Cicerón, de formación y contextura estoica, más romano y menos idealista, propugnará una legislación práctica y realista. Está lejos por otra parte del materialismo ateo de Lucrecio, y con una base teológico-moral, afirma que el Derecho nace de la misma naturaleza humana.

De especial mérito es el análisis hecho por A. D'Ors sobre el término y concepto de "lex" con que vertió Cicerón el "nómos" griego. De esta versión latina derivó en buena parte el equívoco y confusión de "lex naturae" y "lex publica" (positiva), que a través de la imprecisa formulación en la filosofía medieval y pasando por la secularización del pensamiento moderno, ha llevado a una de las aporías del Derecho actual: el positivismo jurídico.

La traducción es ajustada y correcta; en la transcripción del texto latino, que sigue fundamentalmente la edición crítica de K. Ziegler, Heidelberg, 1950,

se ha adoptado la forma ortográfica que se considera más crítica, aunque extraña no poco al habituado al latín vivo en uso (*quom* por *quum*, *immortalis* por *immortalis*, *maxumis* por *maximis*, etc.).

L. MARTÍNEZ G.

KANT, MANUEL: *La filosofía como sistema*. Univ. de Buenos Aires. Filosofía Moderna, n. 1. 1948. 88 pp., 22 × 14 cm.

HUSSERL, EDMUND: *La filosofía como ciencia estricta*. Univ. de Buenos Aires. Filosofía contemporánea, n. 2. 1951. 100 pp., 22 × 14 cm.

Estos dos libros gemelos pertenecen a la serie seleccionada de "Textos Filosóficos" ("páginas magistrales por la jerarquía de su procedencia y de sus temas", se dice en su presentación programática), que emprende el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Buenos Aires. El propósito es ambicioso y las primeras muestras que se nos ofrecen no lo desdicen. Temas y autores son una alta recomendación de estos trozos literarios, momentos decisivos del evolutivo pensamiento filosófico. El primero tiene el valor histórico de ser la primera Introducción de Kant a la *Crítica del Juicio*, sustituída por una nueva redacción en la segunda edición de dicha obra y relegada al olvido hasta su tardía reedición por Otto Buck en 1914. El segundo va precedido de una nota introductoria de Carlos Astrada en torno al significado histórico doctrinal del célebre artículo de Husserl (aquí traducido) frente al pensamiento científico positivista de la época y ante el reciente historicismo de Dilthey.

L. MARTÍNEZ G.

Gregorianum. Indices Generales 1920-1950. *Volumina I-XXXI*. Roma. Pontificia Universitas Gregoriana. 1953. VIII-456 pp., 23 × 16 cm.

Coincidente con la celebración del IV Centenario de la fundación de la Univ. Greg. (1553-1953), sale a la luz este tomo de Indices de los 30 primeros años de la Revista *Gregorianum* (1920-1950), principal órgano literario de aquella Universidad. El vasto material se ofrece organizado en tres Indices: el primero, por orden alfabético de autores, de todos los artículos y notas originales de la Revista (pp. 1-30); el segundo, bibliográfico, de todas las recensiones de obras publicadas en la misma, con indicación de autor y obra recensionada y recensionador (pp. 31-174); el tercero, analítico, el más extenso (pp. 175-453), de materias, con una distribución única alfabética que abarca lo histórico, onomástico y sistemático en todas las ramas cultivadas por la Revista: Teología, Filosofía, Derecho, Liturgia, etc. Viene a ser este tercer Indice una nueva ordenación por materias de los artículos, notas y recensiones reseñados en los dos Indices anteriores.

Esta recopilación prestará un servicio inapreciable, no sólo para abarcar

en su conjunto la magna obra de la Revista, sino para seguir también el movimiento científico filosófico y teológico de estos treinta años.

L. MARTÍNEZ G.

HOROWITZ, IRVING L.: *Claude Helvetius, philosopher of democracy and enlightenment.* New-York, 1954. Paine-Whitman publishers. 196 pp., 21 × 14 centímetros. Precio: tres dólares.

El presente volumen sobre Helvetius es el segundo de una serie que proyecta el autor sobre temas de Historia de Filosofía. El primero tiene por título: *The Renaissance Philosophie of Giordano Bruno.* Cierta idea del enfoque y razón de ser del presente estudio se desprende de las palabras con que el autor lo prologa: "The genesis of this work is to be found in the lucid comment made by Karl Marx to the effect that: "In Helvetius materialism receives its real French character. He comprehended it at once in its relation to social life. "This judgment has been the guiding theme of this essay from beginning to end." En efecto, para el autor la obra y la lucha de Helvetius puede y debe ser una brillante luz para extender y comprender la verdadera democracia, puesto que la historia nos muestra que el tipo de progreso democrático por el que él luchó, es una realidad viviente en el mundo actual. Y toda esta importancia del filósofo materialista la ve enmarcada el autor en la que él estima brillante época de las luces, madre de la Ilustración, la Revolución francesa; uno de cuyos filósofos más ilustres es C. Helvetius. En una larga introducción, escrita con marxista desenfado, nos muestra el autor el estado de Francia en el crítico momento prerrevolucionario, y nos describe las principales peripecias de la vida del escritor enciclopedista, C. Helvetius. Los juicios que el autor emite sobre la revolución francesa, sus factores, sus resultados, sobre la nobleza, la burguesía, y sobre todo sobre el clero y la Iglesia Católica vienen bajo la tónica de los más viejos y rancios tópicos liberaloides y marxistoides. Después de citar innumerables autores y obras, en que la obra de Helvetius no se estima y queda minimizada, el autor pretende demostrar la injusticia de esos juicios de *filósofos académicos* contra el mérito del verdadero autor de la teoría utilitarista. Al movimiento filosófico marxista se debe el que Helvetius no haya caído en el más profundo olvido. Pues como añade nuestro comentarista: "Solamente desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia puede evaluarse la contribución de Helvetius al materialismo". Los capítulos que el autor desarrolla a continuación resuenan con las mismas gastadas y trasnochadas cantinelas; los principales son: "La edad de las luces; Razón y Religión; Etica y utilidad; Progreso y Política; Helvetius, Benthan y Marx; donde se van exponiendo detenidamente las doctrinas de Helvetius, muchas veces con palabras del mismo autor, y siempre con una simpatía, que trasluce a cien leguas las tendencias marxistas del expositor.

L. SALCEDO.

S. BERNARDO: *Obras completas. Tomo I. Vida de S. Bernardo por el P. Pedro de Ribadeneira, S. I. Introducción general. Sermones de tiempo, de santos y varios. Sentencias.* Edición preparada por el Rvdo. P. Gregorio Díez Ramos, O. S. B. Madrid, B. A. C., 1953; XXXV, 1188 pp., 13 × 20 cm. Precio: 70 ptas. tela.

Anteriormente, la misma Biblioteca de Autores Cristianos había publicado en un hermoso volumen, 23 de la colección, una selección de obras de S. Bernardo con introducción y notas del P. Germán del Prado, O. S. B. Agotado este volumen, la Editorial ha creído conveniente publicar en dos volúmenes las obras completas, exceptuando las cartas, del melifluo Doctor, como homenaje de veneración a este Santo en el VIII centenario de su muerte. Con ello hace la B. A. C. un gran servicio al poner a nuestro alcance los escritos de este Doctor, que a través de todos los tiempos fueron el alimento espiritual y la guía segura de tantas almas en la vida sobrenatural. La presente edición no es bilingüe, como hubiese sido el deseo de los editores, pues aún no ha sido publicada la edición crítica, prometida por el P. Juan Leclerq. En cuanto a la traducción se ha reproducido la versión del P. Adriano de Huerta, erudito cisterciense del siglo XVIII, retocada con sobriedad en algunos pasajes. Los sermones varios y la selección de cartas han sido traducidos por el preparador de la presente edición, que también ha creído oportuno añadir la biografía del Santo compuesta por el P. Ribadeneira; pues, por su brevedad y selecto contenido, es la más perfecta que hasta ahora se ha publicado en castellano. Una jugosa introducción, en que se expone la doctrina teológico-dogmática y ascético-mística de S. Bernardo con indicación de sus fuentes e influjo posterior precede a las obras del Santo, que esperamos pronto ver completas con la edición del segundo volumen.

L. SALCEDO.

RAMIS ALONSO, M.: *Don Miguel de Unamuno. Crisis y Crítica.* Colección "Aula de Ideas". Vol. 4; con un prólogo de Adolfo Muñoz Alonso. Murcia, 1953; pp. 314.

Un libro más sobre Unamuno, escrito en sugerente forma literaria, forma incisiva, agradable, a la que no podemos escatimar un sincero elogio. Mas en este tipo de obras, salvada una elemental, y a poder ser una espléndida forma literaria (como en el presente caso); es de obligación estricta que nos detengamos preferentemente en la ideología de la obra. Y en este delicado terreno tenemos que confesar, que el libro que presentamos, se nos presenta a nosotros envuelto en una equivocidad verdaderamente lamentable.

Ante todo no se trata de una crítica sistemática del pensamiento de Unamuno. Más bien es una serie de sugerencias críticas hasta el c. XXV sobre *Del sentimiento trágico de la vida;* y desde el XXVI en adelante una miscelánea de notas críticas sobre muchas cosas relacionadas con otras obras de Unamuno, con puntos de vista e ideas del propio autor; yendo un poco al socaire de Hernán Benítez, con críticas un poco desenfocadas sobre Gonzá-

lez Caminero y otros más, justos observadores del zigzag mental del profesor salmantino.

No dudamos un momento de que el autor haya leído a Unamuno "en paz y gracia de Dios" como se nos asegura en el Prólogo (p. 7); pero nos parece por lo menos equívoco el asegurar por el autor, que él mismo era el lector impresionista y emocional que Unamuno andaba buscando (p. 124). Además nos parece injusto el asegurar que otros no saben leer a Unamuno, pues le faltan al respeto (p. 226), contraponiendo su propia manera de leer (p. 171). Lamentamos sinceramente el que el autor no haya sido comprendido en su obra sobre Ortega *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset;* pero nos parece peligroso añadir: "por quienes sólo buscan ruidos de palabras gruesas y de lucha personal" (p. 48).

Se confiesa el autor "ferviente admirador de Unamuno" (p. 222), admiración repetidamente confesada (pp. 48, 223, 227...), y que llega al respeto y la veneración (p. 263). No discutimos los derechos admirativos del autor, pero las consecuencias son de tener en cuenta. Porque ya no hace el autor una crítica seria (sin llegar, que no es necesario, a los "ruidos de palabras gruesas"), sino que se pone a caminar al lado de D. Miguel (p. 48), haciéndole observaciones suaves, tamizadas hasta un grado exagerado, que lleva a un alambicamiento incluso conceptual, que pone en juego la finalidad de la misma obra. ¿Puede decirse, sin esa incondicional admiración, que las palabras de Unamuno están borrachas de sentido? (p. 45-48). ¿Se puede hablar, *en un sentido unívoco y preciso,* de un Unamuno entusiasta del Cristianismo? (p. 117). Diríamos nosotros que Unamuno chorrea equívocos por impreparación e imprudencia en lanzarse a problemas para los que no tenía suficiente preparación. Nos extraña la coincidencia del autor, dada su formación, en pensar como Unamuno en el problema de la educación de los jóvenes (p. 199); pero nos extraña muchísimo más aún, el que el autor, repetimos, dada su formación, tenga que confesar deber a Unamuno el haber podido repensar los eternos problemas del hombre; al menos eso creemos haber entendido (p. 224). Admitimos que el autor escriba para los dormidos (p. 225); pero hay que tener cuidado de que los pobres al despertarse no se encuentren con el gravísimo *equívoco* de que Unamuno era "hereje en sus decires y católico en su hacer" (?) (p. 273). ¿Quiere todo esto decir que el autor disimule las herejías de D. Miguel? No; pero en cuestión de herejía, sin llegar a las palabras gruesas, juzgamos ser improcedente tanta amabilidad y sordina. Gran parte del "gran público" no captará el hondo sentido de esa amabilidad, y se quedarán con aquello de "¡no es para tanto!"

Tiene el autor perfecto derecho en dejar llevarse de su simpatía por uno u otro crítico de Unamuno. En concreto lleva sus simpatías Hernán Benítez. Perfectamente. Mas nos parece demasiado impreciso en criticar a otros. En concreto diremos que González Caminero (así lo cita el autor) estuvo muy metido en la intimidad humana de D. Miguel cuando escribió su *Unamuno,* y que manejó a conciencia su Epistolario; no quiso contentarse con cuatro cosas chillonas y condenables del Profesor de Salamanca.

No escatimamos méritos a la obra de Ramis Alonso; tampoco nos vemos obligados a confesar aquí si admitimos o no méritos en Miguel de Unamuno.

Sólo confesamos que la obra nos parece equívoca, y aunque pone correctivos a las ideas fundamentales de Unamuno, no nos parece que esos correctivos resalten lo necesario en un ambiente universitario y en unos jóvenes carentes por lo general de un pensamiento filosófico claro y sistemático.

J. M. ALEJANDRO.

BRUNSCHVICG, LEÓN: *Blaise Pascal*. J. Vrin, Paris, 1953, 248 págs.

El clásico editor de los "Pensamientos" de Pascal se ocupó a lo largo de su vida intelectual de estudiar a fondo algunos puntos de la vida y obras del genial pensador francés. Dispersos y agotados en su mayor parte estos trabajos, los recoge y publica de nuevo en un solo volumen Geneviève Lerois. Entre ellos hay dos buenas semblanzas de Pascal, varios estudios sobre las características y significado de su genio físico-matemático, una penetrante disertación sobre el espíritu de "finesse et géométrie", y por fin algunos ensayos sobre Pascal y Port-Royal con consideraciones sobre su peculiar actitud religiosa. No se puede menos de reconocer la familiaridad del autor con estos temas, aunque al llegar a determinados puntos de la peripecia pascaliana, la interpretación de Brunschvicg adquiera inconfundibles matices de parcialidad y apasionamiento, nada científicos.

GONZÁLEZ CAMINERO.

1. SCIACCA, M. F.: *La Philosophie Italienne Contemporaine*. Préface de R. Jolivet. Traduction de Marie-Louise Roure (Collection Problèmes et Doctrines dirigée par R. Jolivet, III.) Vitte-Paris (s. f.) 24 × 14 cms.; 297 pp.

2. *Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950. N.-T.* A cura dell'Istituto di Studi filosofici.—Delfino-Roma, 1953; 26 × 18 ½ cms., 382 pp.

1. El movimiento filosófico en Italia, a la hora presente, resulta considerable a juzgar por la lectura del presente libro. Se discute y se publica allá no poco sobre las altas cuestiones humanas y divinas, barajándose en ello las múltiples corrientes del pensamiento europeo: idealismos y realismos, positivismos y neo-kantismos, pragmatismos y espiritualismos, sin que ni siquiera falte el grupo de los que cultivan existencialismos. Hay pues cantidad por lo que a su labor respecta; pero es que además hay calidad, de forma que la estudiosa Italia tiene fisonomía propia; y si en ocasiones secunda, prima en otras, no sólo repensando los problemas a su modo, sino dándoles desarrollos nacionales. Alguna vez, como en el caso de Gentile y Croce, ha encabezado idearios que han rebasado las fronteras patrias, haciéndose traducir a diversidad de lenguas. Digamos asimismo que tampoco falta allí labor filológico-crítica que investiga en la filosofía del pasado, contribuyendo así a la fijación y valoración del pensamiento greco-romano. Todo lo cual en-

noblece la actitud intelectual de un país, cuyo renombre científico hace bien Sciacca en reivindicar en esta obra. El libro recoge, divididos en dos etapas, 1900-30, 1930-50, cuantos personajes registra el censo filosófico de Italia en dicho período. Adopta un método por demás didáctico, seccionando la exposición en escuelas y éstas según autores, de suerte que aparezca cada uno en un apartado. Concebida así la exposición, carece de la brillantez de esas visiones panorámicas, en que se contempla y analiza a grandes rasgos y como un todo, dentro de la unidad nacional, la filosofía de un pueblo. Bien saben los tratadistas que esta manera de presentar los cuadros es hoy difícil, dada la poca cohesión y la mucha fragmentación de la filosofía moderna. Con todo Sciacca, cuando es menester, da sus impresiones de conjunto a los comienzos de cada escuela, con lo que salva el que le puedan decir que ha hecho un mero catálogo o registro de autores. El libro va bien servido en notas bibliográficas y biográficas, y lo que es más, hace crítica; esa crítica que, lejos de suponer falta de comprensión, es la suficiencia de una mente que sabe señalarle a cada uno su puesto, reduciendo a unos altos principios y valorando según ellos lo que se nos da en forma acaso confusa y dispersa, acaso mal orientada. Hasta llegar a eso, no hay sino una neutralidad cómoda y un saber inicial, carente de la elaboración última que exige un pensamiento que pretenda pasar por válido.

2. La bibliografía filosófica italiana que presentamos a continuación del libro de Sciacca, es la mejor confirmación de la actividad mental de aquel pueblo. Comprende exactamente el período historiado por Sciacca, sólo que en las solas letras N-T, las que todavía son capaces de llenar un buen volumen, que con los cuatro que le antecedan y el sexto que cierre la obra, acreditarán la magnífica contribución del pueblo italiano al esfuerzo filosófico moderno. Recorriendo esta bibliografía, a la que nada falta de lo que exige la técnica moderna en libros de esta clase, y que tipográficamente es perfecta, se convence uno de que la inquietud filosófica que los griegos sembraron en el sur de Italia, se mantiene viva, y que del sur ha ido extendiéndose al centro y norte de la Península.

JOAQUÍN IRIARTE.

GUZZO, AUGUSTO: *La Philosophie de Demain*, Préface de R. Le Senne, Traduction de M.-L. Roure (Philosophes Italiens).—Aubier, Editions Montaigne, 13, Quai de Conti. París. 180 × 118 mm., 108 pp.

Despertamos a la filosofía haciendo hablar a la ignorancia o duda que provocamos en el campo de nuestros conocimientos para instaurar luego en él un saber reflexivo o más perfecto. Así empieza el libro, que aunque no sea más que por imposiciones del momento, había de ir con el existencialismo en los modos de acercarnos al mundo, a la vida, con todas las categorías hoy tan manoseadas de la temporalidad, contingencia, angustia, muerte y ser para la muerte. Este encuentro con el existencialismo ha sido fecundo para el autor, pues le ha aguzado la sensibilidad para el análisis de los elementos de nuestro ser y del significado del mismo. La realidad concreta humana va

en estas páginas inventariada con muy fina introspección, ampliando muchas veces labores anteriores, y en ocasiones corrigiendo interpretaciones pesimistas, vgr. las referentes a la muerte y a la nihilidad. Es que ante tanta contingencialidad como se predica hoy, había que advertir alguna vez que debe ella terminarse o completarse de modo que haga sentido, se elimine el absurdo y se dé paso a la finalidad. Guzzo no continúa mucho la labor en este aspecto, pero indica lo suficiente para dar configuración filosófica a esa abertura o "apertividad" que los menos radicales señalan en sus disecciones de la existencia humana. Al reaccionar el autor de este modo ante las absurdidades del momento, deja entrever que en el futuro, en un mañana más o menos perturbado y crítico, seguirán aún en pie las líneas clásicas del saber filosófico.

JOAQUÍN IRIARTE.

KRUEGER, FELIX: *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzeit.* Schriften aus den Jahren 1918-1940. Herausgegeben von Dr. Eugen Heuss, Basel, 547 Seiten, 1953. Engl. Broschur DM 28. Springer Verlag, Berlin. Gottingen. Heidelberg.

Félix Krueger nace en Posen en 1874. Sus estudios universitarios los comienza en Estrasburgo con Windelband y Ziegler, los continúa en Berlín con Paulsen y Dilthey y los acaba en Munich como discípulo de Lipps y von Hertling. En 1897 obtiene el doctorado con un trabajo sobre "El concepto de valor absoluto como concepto fundamental de la Ética".

Hasta 1906 continúa sus estudios y trabajos sobre Psicología enseñando y colaborando junto a varios profesores. Tras dos cursos en la Universidad de Buenos Aires y uno en la Columbia University de New York, ocupa en 1917 la cátedra de psicología y Filosofía de Leipzig, que hasta entonces había tenido W. Wundt. De estos años son sus trabajos más importantes. Es miembro de varias sociedades filosóficas, colabora en trabajos colectivos y en revistas dentro y fuera de Alemania. En 1935 es nombrado Rector de la Universidad de Leipzig, del cual cargo, así como de la cátedra, es privado por motivos políticos bajo el gobierno de los nazis. Desde abril de 1945 hasta su muerte en 1948, reside en Basilea ocupado en los diálogos de Platón, los escritos del maestro Eckhart y los pensamientos sobre la totalidad psíquica en un opus posthumum de Kant.

Félix Krueger pertenece a la serie de grandes pensadores que en la época actual se han ocupado en el estudio de los problemas del alma. Sucesor de W. Wundt en la cátedra de psicología y antropología filosófica de Leipzig, durante más de veinte años sus aportaciones psicológicas han tenido una decisiva influencia en el pensamiento alemán. Es también interesante su postura de reacción contra el psicologismo y el apriorismo en el conocimiento. Se le puede llamar el filósofo de la totalidad psíquica. La más extensa y mejor parte de sus investigaciones se centran en torno a este sugestivo tema de la Psicología contemporánea. Sin embargo, por no encontrarse sus trabajos unificados en una obra de conjunto, sino desperdigados en ediciones parcia-

les a lo largo de sus años de estudio y profesorado, era difícil y casi inasequible prácticamente para la generalidad del público interesado por la filosofía. Esta deficiencia es la que trata de suplir la edición de sus escritos de la época de Leipzig preparada y prologado por Hermann Heuss en el libro de que vamos a dar cuenta.

En él no se ha seguido orden cronológico, sino que se han ordenado sus trabajos siguiendo la evolución del pensamiento kruegueriano que entre ellos se da. Pues aunque escritos por él sin ningún intento sistemático estricto, forman todos un conjunto de relativa unidad alrededor del tema fundamental de la totalidad como determinación fundamental del ser del alma. Muy a grandes rasgos las determinaciones ulteriores de esta idea las podemos considerar en los apartados siguientes: Una teoría propia del conocimiento y de la verdad, unos principios psicológicos básicos que después se desarrollan y que son: la totalidad, el sentimiento, las estructuras anímicas y las relaciones de alma y vida.

Su teoría del conocer está primeramente en reacción frente a *Kant*, que negó la posibilidad de establecer cognoscitivamente la incondicionada unidad del sujeto pensante. Con un método descriptivo y comparativo deduce lógicamente la importancia fundamental de la unidad en lo anímico. Sin embargo, otros caminos de llegada al ser anímico, como las investigaciones históricas, tienen no pequeña cabida en su obra como ideas reguladoras.

Sus ideas sobre el conocimiento de lo anímico se enfrentan por otra parte con el *matematismo* psicológico, que aspira a reducir el conocimiento de lo anímico a fórmulas matemáticas; para Krueger el criterio de validez de un concepto no es su exactitud mensurable sino su contenido de verdad.

Pero la ley de la verdad no se queda en lo fenoménico. Tampoco está en un elevarse precipitado a las alturas de la reflexión, sino que para él las dos funciones son complementarias e inseparables. La descripción es muy importante, pero las exigencias de la verdad la superan. Conocimiento de la verdad es lo mismo que conocimiento de la esencia. Krueger considera que lo verdadero es la esencia porque lo verdadero no puede quedar sujeto a la mutabilidad del fenómeno, ligado al caso concreto. Lo verdadero ha de trascender a esa variabilidad fenoménica, ha de llegar a lo universalmente valedero.

Como en sus primeras obras, le preocupaba la afirmación de un valor ético universal y objetivo; también en psicología busca constantemente la trascendencia sobre el evento particular.

No llegó a esta posición, sino reaccionando en 1915 contra la corriente de Rickert, para quien no había más psicología que la reducción de los diferentes tipos históricos a valores de cultura. Para Krueger esto no es psicología sino psicografía. El va buscando unas características anímicas que se hallen absolutamente en todo ser que sea tal; busca una determinación que "no solo posibilite una ley común, sino que sea ella misma ley específica de todo lo psíquico".

Y esta nota de lo anímico que es universalísima, la podemos expresar concisamente diciendo que todo desarrollo anímico "se cierra en una totalidad relativamente unitaria, de partes cualitativamente diferentes que se interinfluyen, totalidad que se afirma como tal en todos los fenómenos psíquicos."

Y desde 1915 su trabajo ha permanecido fiel a esta línea de profundización en esta estructura de validez específica en lo anímico.

Así pues, ni criticismo kantiano, ni materialismo cognoscitivo. La verdad como adecuación con la esencia y la esencia con exigencias de validez universal son los rasgos fundamentales de su teoría del conocimiento anímico.

Junto a su concepto de unidad hay que considerar el de *sentimiento*. En contra de anteriores tendencias, el sentimiento es para él un fenómeno de carácter esencialmente unitario y de importancia primordial respecto de la esencia de lo anímico. El sentimiento se relaciona con la totalidad anímica porque la trasciende. Es la afección que llega a todas las demás.

Fué en la ética donde descubrió la existencia de algo *permanente;* la imposibilidad de identificar lo anímico con lo situacional. Nunca puede agotar el ser de lo anímico la sucesión de los fenómenos de conciencia. Demuestra a través de las actividades artísticas, del lenguaje y de la moral, la permanencia de algo más allá del fluir de los fenómenos, la intemporalidad que brota de lo anímico, ya que cada acto psíquico no se agota en sí mismo, sino que transparenta una estructura permanente; estructura que tiene el carácter de una sustancialidad nunca interrumpida, de una permanente disposición interior a un sentir-con, pensamiento que se desarrollará más ampliamente al tratar de los instintos orgánicos-anímicos. Los instintos son descritos como "direcciones permanentes", "constantes vitales", "leyes duraderas", como unas fuerzas interiores que mantienen la unidad totalitaria de lo anímico.

De aquí llega ya a la sustancialidad anímica, no en el sentido de una identidad estática, sino en el de un avance dialéctico, en el sentido de un desplegarse de una unidad interior y duradera que, lejos de diluirse en su proyección, se afirma y robustece en ella. Es la constante dinámico-vital del perpetuo repararse y afirmarse.

Y ulteriormente llega su doctrina a la concepción de una última "fuerza" como "una parte de la realidad que se afirma durablemente a lo largo de su vida". Por desgracia no llega a un "alma" en el sentido de la entidad espiritual de Driesch. Es una estructura fundamental encontrada tras los pasos consignados. Es un fundamento del alma al modo místico-neoplatónico; una "fuerza" permanente que garantiza la subsistencia de una unidad totalitaria. Tampoco es el "alma" kruegueriana, como la cristiana, una realidad contradistinta del cuerpo, sino la realidad completa que a ambos abarcara y les diera conexión y permanencia. Encierra en sí los dos mundos que la filosofía alemana de los valores quiso separar. Estructura es para él aquello que une lo ideal y lo real, entendiendo así la realidad anímica como una articulación perdurable de ímpetus de carácter valioso.

Relacionemos ahora lo dicho con el concepto *de vida*. Pues no pequeña parte de los análisis hechos por él están muy cerca de una investigación de lo vital. La primera característica de la vida es el ser *estructural*. Esto quiere decir que toda vida necesita un soporte organizado, no solamente en el sentido aristotélico del 'soma organikon', sino como una ulterior estructura más íntima, que de alguna manera es el órgano que posibiliza al ser anímico, un determinado despliegue autoafirmativo.

La segunda característica de lo vital es su *dinamismo*. Lo vital está tras-

cendido por el impulso. Y estas fuerzas o impulsos que no están medidas por su tendencia o aversión a lo sensible, no son consideradas como reacción frente al placer o al dolor en vista de un estado placentero de espíritu, sino que son "fuerzas formadoras", que mantienen viva la totalidad de lo anímico tanto en lo individual como en lo social.

Tras *recalcar* la importancia del sentimiento, *recalca* la de la *articulación* o *inmembración*, como ley de despliegue de nuestro ser: ("La ley fundamental de nuestro ser real—escribe en 1930—es la ley de la permanencia total a través de una interior estructuración (Gliederung) de un proceso de articulación impulsado por lo creador de las formas vivientes. Esta necesidad biopsicológica de desarrollo es el vehículo de la necesidad moral; es el prototipo y por otra parte el contenido material del imperativo categórico valorativo. Se le presupone cuando intentamos fundamentar exigencias de conciencia, cuando concebimos lo bello y, haciendo reales ambas cosas, queremos acercarnos a lo divino".) (Gefuehlsartiges in tierischen Verhalten, p. 258).

J. H.

HYPPOLITE, JEAN: *Logique et existence, Essai sur la Logique de Hegel.* Preses Universitaires de France. Paris, 1953, 247 pp.

La lógica especulativa de Hegel es una prolongación de la lógica trascendental de Kant. A esta prolongación se deben los exorcismos hegelianos al fantasma de la cosa en sí, el cual, según Hegel, nos obsesionaría en nuestras reflexiones y limitaría el saber en provecho de una fe y de un so-saber. El saber absoluto significa la eliminación de este no-saber, es decir, de una trascendencia irreductible por esencia a nuestro saber. Es un error ingenuo hacer del conocimiento y de los conceptos un medio intermediario o un instrumento. A corregir estos errores viene la Lógica de Hegel. Ello, dice, ha de hacerse no con argumentos de escuela, sino más bien por medio de una vuelta "a las cosas mismas". Jean Hyppolite, el conocido hegeliano francés de nuestros días, pretende aclarar en este ensayo algunos puntos de la Lógica de Hegel acerca de las relaciones entre el lenguaje y la lógica, acerca del pensamiento especulativo y reflexivo y las categorías del absoluto. En su elaboración se pone de manifiesto el especialista compenetrado con todos los secretos de un sistema arduo y poco fácil de compaginar en sus múltiples y variados aspectos. Hasta la expresión abstracta y a la primera lectura inaccesible se resiente de una profunda contaminación hegeliana.

GONZÁLEZ CAMINERO.

BRUNNER, AUGUST: *Ideario filosófico.* Traducción del alemán por Joaquín Iriarte. 3.ª edición española, refundida y aumentada. Ed. "Razón y Fe". Madrid, 1952. 294 pp.

A los que buscan un libro en el que se presente en forma expositiva y moderna un conjunto sistemático de todos los problemas filosóficos, no se les puede recomendar otro mejor que éste, en castellano. Brunner es filósofo de

raza y se ha pasado la vida consagrado a la meditación y a la enseñanza de la filosofía. Más que especialista de un determinado sector filosófico, es un conocedor panorámico y totalitario de todo el horizonte metafísico, en el que los problemas están íntimamente entrelazados y cognoscitivamente condicionados entre sí. La contextura de su formación filosófica es escolástica, con predominio de la interpretación suareciana, de que explícitamente se reconoce deudor. Pero además, por instinto de modernidad y por profesión oficial de escritor de una de las más acreditadas revistas culturales de Alemania "Stimmen der Zeit", Brunner ha seguido atentamente todas las manifestaciones filosóficas que desde hace más de treinta años han interesado en el mundo del espíritu y las ha criticado o valorado con justeza y penetración. De ahí esa armonía entre lo antiguo y lo nuevo y esos enfoques originales desacostumbrados en los manuales escolásticos, que tan gratamente nos van sorprendiendo casi a la continua en la lectura de este libro. No necesita recomendación para los lectores de lengua española, habiéndose hecho tres ediciones en pocos años, pero, al presentar esta última edición, debemos de nuevo con toda justicia reconocer sus méritos y encarecer su utilidad.

González Caminero.

Goldschmidt, Werner: *Filosofía, Historia y Derecho.* Librería Jurídica. Lavalle, 1328. Buenos Aires. 220 pp.

En este volumen nos presenta el profesor de la Universidad de Tucumán una serie de artículos de muy diversa extensión—alguno de sólo dos páginas—referentes a variadas cuestiones filosóficas.

Abre el libro una interesante elucubración sobre las orientaciones y métodos para los quehaceres del Historiador de la Filosofía. A esta materia pertenecen de lleno una serie de unas veinte recensiones sobre obras filosóficas de muy diverso género, una monografía sobre Francisco Sánchez y otras dedicadas a Francisco Suárez como jurista, y también al Derecho Natural. En un capítulo, en gran parte histórico, hace análisis de la Universidad Alemana en los tiempos modernos, situándola en el marco e influencias de la historia política y de las corrientes filosóficas. En la disertación de los fundamentos ontológicos y lógicos del Derecho establece contacto entre la Filosofía y el Derecho.

El autor tiene un gran poder de síntesis y esquematismo. Sus monografías se leen con facilidad e interés. Se descubre en ellas erudición, puntos de vista originales y siempre se desenvuelven en un criterio muy laudable de sana doctrina.

Pedro Vila.

Gambra, R.: *La Monarquía social y representativa en el Pensamiento Tradicional.* Biblioteca del Pensamiento Actual. Ediciones Rialp, S. A. Madrid, 1954. 247 pp. 25 ptas.

Rafael Gambra se ha colocado a la cabeza de los escritores políticos con uno de los más interesantes libros de filosofía política de los últimos tiempos.

Sus densas páginas deben leerse sin omitir ninguna si se quiere comprender la obra, pues su última línea es deducción lógica de la primera. Se ha enfrentado el autor con la magna tarea de sistematizar el idearıo de Mella que andaba desperdigado en mil obras y corría el grave peligro de ser desconocido o sólo parcialmente conocido. Gambra ha logrado con toda plenitud lo que pretendía y ha puesto al alcance de todas las personas cultas uno de los idearios más fecundos del pensamiento político cristiano.

A partir del concepto de "social" "en cuanto se refiere a una coexistencia de sociedades e instituciones autónomas respecto del poder público", deduce el autor los dos grandes principios del sistema: el socialismo y el tradicionalismo fecundados interiormente por el cristianismo. Ambos principios, fundados en una filosofía realista-existencial, se complementan entre sí concretándose en una monarquía tradicional y hereditaria, federal y representativa. Del terreno filosófico desciende la obra a la necesidad y viabilidad de su aplicación, concretándose finalmente al caso español.

Aunque las dos últimas partes tengan un valor muy relevante, es la más importante la primera, que podría colocarse en la línea de las obras clásicas de filosofía política. Es particularmente interesante la explanación del concepto de Tradición como algo dinámico y selectivo, íntimamente relacionado con la "durée réelle" de Bergson. La original interpretación de Platón y el continuo llamamiento al orden existencial rompiendo con el doctrinarismo racionalista nos parecen de una agudeza extraordinaria. Precisamente fundado en la filosofía cristiana monta Mella todo su sistema, o mejor, sistematiza el ideario tradicionalista del que no es sino expresión. Importantísimas aplicaciones del mismo se dan al resolver las enojosas antinomias separatismo-centralismo, nacionalismo-federalismo internacional.

Cabría discusión en algunos puntos, por ejemplo, respecto a la reiterada afirmación de que la teoría metafísica de la transmisión mediata del poder influye en las doctrinas liberales. Pero, en su conjunto, la obra se debe considerar de gran valor y digna de ser estudiada con detenimiento. Tanto más cuanto que pone a nuestro alcance a uno de nuestros más auténticos valores del pensamiento político e intelectual.

V. C.

BRUGAROLA, S. I., M.: *Doctrina y sistemática sindical*. Compañía Bibliográfica Española, S. I. Madrid, 1953. 380 pp.

El P. Brugarola de "Fomento Social", nos ofrece otro interesante libro sobre el sindicalismo, que viene a completar y perfeccionar el intitulado "Régimen Sindical Cristiano" publicado hace unos años.

Hasta hoy no había ninguna obra en España, y quizá tampoco en el extranjero, que abarcase todos los aspectos doctrinal-normativos del sindicalismo, y sistematizase sus distintas manifestaciones. Los libros que existen sobre esta materia exponen su historia general, o consideran tan sólo algún aspecto particular de la nación en que están escritos. Por eso la obra del P. Brugarola es nueva y de un mayor mérito. Pretende sintetizar, y de hecho

lo logra, todos los problemas del sindicalismo, sobre todo los de mayor actualidad en el ambiente social: influencia política, unidad sindical, sindicación obligatoria...

De las tres visuales por las que se puede captar el problema sindical: histórica, doctrinal-normativa y teórico-sociológica, escoge el autor la segunda. Bajo el aspecto, pues, doctrinal-normativo se polarizan los veintitrés capítulos de que consta la obra. Con todo, no prescinde del fenómeno histórico, ya que el sindicalismo tiene su origen en la historia; ni descuida el fin al que tiende según la doctrina social de la Iglesia: la organización corporativa de la vida profesional.

Es este un estudio de sumo interés para quienes deseen profundizar este tema al estudiarlo en las clases de sociología de los Seminarios y Casas de Formación clerical, pero de modo especial ha de resultar sumamente útil a quienes se preparan para ocupar las Asesorías Eclesiásticas en los Sindicatos Cristianos, o deban actuar como Consiliarios en Movimientos Obreros.

V. C.

SAITSCHICK, R.: *Der Staat und was mehr ist.* Rascher. Zürich, 1946. 21 × 15 centímetros. 318 pp.

El libro de Saitschick, aunque aparecido en tercera edición hace ocho años, no ha perdido actualidad. Es una teoría humanista del Estado que prescinde desde el primer momento de los tecnicismos del Derecho Político. En ese enfoque reside el mayor interés del libro. El tema trasciende con mucho lo que suele ser habitual en otras teorías del Estado: se da cabida a problemas de Política Económica y de Derecho Internacional. La idea central del autor es la reconstrucción de la vida política partiendo de una adecuada base antropológica. El hombre, considerado en su doble faceta material—por la que coincide con los demás seres de la naturaleza—y espiritual—por la que los trasciende—ha de ser el punto de partida de esa reconstrucción. De ahí la crítica que se hace a lo largo de todo el libro de las teorías políticas naturalistas y utópicas que prescinden de los aspectos espiritual y material del hombre, respectivamente. La obra tiene un sano sentido espiritualista. Se reconoce la primacía del espíritu sobre la materia y se hace de la libertad—concebida como liberación de lo irracional e instintivo—el objetivo a conseguir por el hombre en su vida privada y social. Consecuente con esos principios el autor condena la política de fuerza, la dictadura, la intromisión del Estado en la vida individual, la guerra y los nacionalismos a ultranza. La superación de todos esos males sólo se ve como posible mediante un perfeccionamiento espiritualista del hombre y de la sociedad. En alguna ocasión la posición del autor hace la impresión de utópica. Sin embargo dedica un capítulo entero a las *trágicas contradicciones del hombre* de fuerte sentido realista, y aunque insiste en el lento pero seguro proceso de perfeccionamiento de la humanidad, hace constar expresamente que ese perfeccionamiento espiritualista ha de ser muy costoso.

Son particularmente interesantes los capítulos dedicados a la moralidad y

el Estado, la justicia y el Estado, la aristocracia y la democracia. Algún tema concreto—por ejemplo el del Derecho—aparece insuficientemente tratado, y en algún otro se encuentran afirmaciones inexactas, como la de la página 293, en la que se echa en cara a las iglesias cristianas el haber hecho demasiado poco por la paz y el haber fomentado un nacionalismo fanático en las diversas naciones—cosas ambas evidentemente falsas, al menos en lo referente al Catolicismo, dada la constante campaña de los Romanos Pontífices en favor de la paz y del universalismo.

A pesar de estas salvedades y de su estilo un tanto difuso, el libro de Saitschick resulta sumamente interesante por su amplitud de visión y su espiritualismo.

J. DE CHURRUCA.

FERNÁNDEZ, JULIO F.: *Del materialismo marxista al realismo cristiano*. Ediciones Quijote. Santa Ana, El Salvador, 1952. 304 pp.

El libro que presentamos viene a ser una profesión de fe filosófico-cristiana del autor después de su abandono de la filosofía materialista marxista, que había profesado como dirigente y militante intelectual, durante varios años. Esto nos pone de manifiesto la razón del título. El autor, con clara y acertada visión del problema, se acoge al tomismo, como doctrina abierta a toda verdad (p. 44).

Después de una *Introducción* en la que justifica su adhesión al tomismo, y la vuelta a la verdad (5-16), y después de exponer en el capítulo I la filosofía tomista como la *filosofía del ser* (17-22); hace un ensayo expositivo (cc. II-IV, páginas 23-233) del tomismo como filosofía de la *inteligencia*, del *sentido común*, deteniéndose algo más en la *metafísica racional*. Exposición clara y fácil, muy apta para la comprensión de los que antes le habían oído otras doctrinas. La última parte del libro (cc. V y VI) se detiene con especial fruición intelectual sobre una *filosofía auténtica de la democracia*. En esto sigue sencillamente a Maritain en su obra *Humanisme integral*, aunque acude a alguna otra obra del filósofo francés.

Ante todo diremos que el libro es un libro valiente. Es un retroceder vigoroso en la ruta intelectual, en la que no ya los retrocesos, sino los simples cambios accidentales son tan difíciles. Por otra parte el libro está escrito con fervor de nueva fe, y se difunde por él un calor que lo hace atractivo. Está bien escrito, con una cierta sobriedad ideológica, dentro de la sucinta exposición de la filosofía tomista, pues no pretende más el autor. En la última parte, sí nos parece que se liga demasiado textualmente y aun accidentalmente a Maritain, cuando la personalidad del autor podría perfeccionar, aclarar y hasta corregir algunos conceptos políticos, del por otra parte benemérito filósofo francés. Conocemos los medios americanos, y creemos que el libro del Doctor Fernández será ejemplo y servirá de gran ayuda a muchos jóvenes intelectuales.

J. M. ALEJANDRO.

BAUMGARTEN, F.: *Lehrling und Lehre*. Rascher. Zürich, 1952. 23 × 15,5 cm., 239 pp.

En 1940 la Oficina de Enseñanza cantonal de Berna propuso una encuesta entre los escolares y aprendices de su distrito. El resultado de esa encuesta y sus consecuencias para la orientación profesional de los escolares, constituye este libro que sistematiza todas las respuestas. 4.493 muchachos contestaron a las 20 preguntas distribuídas en cinco categorías: sobre la personalidad y ambiente del chico; sobre el gusto o disgusto de la profesión elegida; papel que desempeñó la orientación profesional en la elección; constancia (perseverancia) en la elección y gusto o disgusto de los locales y material de enseñanza. Las respuestas se analizan por profesiones, edades, etc., pormenorizando las circunstancias más diversas y con numerosas citas textuales de los chicos y gráficos aclaratorios.

J. GERARDO.

DE HOVRE, F.: *Ensayo de filosofía pedagógica*. Traducción española de José María Bernáldez. 4.ª edición española. FAX. Madrid, 1952. 391 pp.

Todo sistema pedagógico, si ha de ser consistente y profundamente activo, debe estar fundado en un sólido basamento filosófico. Esta necesidad la han reconocido efectivamente todos los grandes pedagogos de la historia, grandes filósofos a un tiempo. Desde Platón hasta los marxistas y los partidarios de la escuela activa, todos han edificado sus peculiares teorías educacionales sobre sus peculiares concepciones antropológicas y metafísicas. De Hovre hace un recorrido de las principales corrientes pedagógicas que en los últimos tiempos han tenido vigencia en la educación, refiriéndose siempre a los correspondientes sistemas filosóficos que las produjeron. Solamente así es posible comprenderlas a fondo y medir su alcance. Este estudio lo hace De Hovre no como mero informador, sino como crítico y filósofo que todo lo mira y sopesa a la luz de su filosofía. Y como la filosofía de De Hovre es la filosofía cristiana, de ahí que aun la simple exposición del naturalismo, del socialismo y del nacionalismo son ya una apología de la auténtica educación cristiana. Es de mano maestra la semblanza de Foester y el estudio de sus doctrinas pedagógicas.

En las admirables intuiciones y buen sentido de este eminente pedagogo, no católico, ve De Hovre un seguro guía de la más genuina concepción cristiana de la educación.

GONZÁLEZ CAMINERO.

PUGLISI, FILIPPO: *L' estetica di Hegel e i suoi presupposti teoretici*, CEDAM. Padova, 1953. 189 pp.

Dentro siempre de la gigantesca y bien trazada armazón del sistema hegeliano estudia el Dr. Puglisi la génesis y el puesto que le corresponde a la Estética. Un profundo capítulo va dedicado a la belleza, después del cual vie-

nen otros dos llenos de alusiones y comentarios de determinadas obras y acontecimientos artísticos a través de toda la historia de la cultura. Estos dos últimos capítulos tratan de la dialéctica de la belleza y de la significación de las artes. El autor aborda su asunto no en plan de filósofo hegeliano que quiere profundizar y realzar con nuevos comentarios el oscuro texto del maestro, sino como sincero apasionado de la belleza, al que no faltan criterios bien garantizados y libres de prejuicios sistemáticos para valorarla. Por eso sin dejar de decir que la estética hegeliana es la base de toda la estética moderna, advierte también que la conexión sistemática con el resto de la concepción filosófica del gran idealista, desvirtúa todo su valor de comprensión y valoración de la obra artística.

González Caminero.

Enciclopedia Universal Herder. Barcelona. Edit. Herder. 1954. 2.344 columnas (1.172 pp.). 19,5 × 12 cm.

Adaptación del *Herders Volkslexikon,* publicado en Alemania en 1952 (éxito editorial con 12 ediciones en dos años), la *Enc. Univ. Herder* da al lector de habla española todo lo de interés general de la obra alemana, más un copioso material complementario para el mundo al que va dirigida. Objetividad, actualidad y universalidad, dentro de un sabio criterio selectivo, son las características de este precioso indicador de cultura. Informa y orienta en todas las ramas de interés del hombre actual, Historia, Bellas Artes, Filosofía, Deportes, Religión, Sociología, Economía, Ciencias Naturales, Literatura, Teatro, Cine, Geografía. Donde precisa una dirección de más alto sentido humano y religioso, se reafirma la orientación católica, prez de Herder en sus cuatro generaciones de Editores. Cuarenta mil voces, 2.500 fotograbados, 60 láminas en color, ocho mapas y 150 tablas estadísticas, arrojan un verdadero "conspectus" o imagen del actual momento cultural. En este arsenal riquísimo de información lo filosófico está dignamente representado. Los artículos dedicados a la filosofía en sus diversos campos y a los filósofos de la historia hasta los de más reciente data, tanto nacionales como extranjeros, ofrecen síntesis de gran precisión, objetividad y recto criterio. La presentación externa esmerada hace honor al ya conocido buen estilo de Herder.

L. Martínez G.

Stahl, José, S. A. C.: *Respuestas a las preguntas de los niños.* Traducción de la tercera edición alemana por el P. Francisco San Martín, A. A. Madrid 1953. Victoriano Suárez. 79 pp., 13 × 19 cm.

"Enseñanzas sencillas y graduadas sobre los secretos de la vida en la edad infantil" es el subtítulo que pone el autor a estas respuestas, con lo cual queda patente cuál es su finalidad. Además añade cuerdamente "para padres de familia, maestros y educadores". En efecto, el autor ha ido acumulando pregun-

tas hechas por niños de distintas edades y condiciones acerca del secreto de la vida, y al mismo tiempo les ha puesto las respuestas, que ha encontrado en los buenos educadores católicos.

Acerca de este delicado problema de educación moral pueden los padres y educadores encontrar en este libro indicaciones y sugerencias preciosas, para proceder con la prudencia debida y suficiente claridad en materias tan vidriosas y delicadas.

L. SALCEDO.

CALDWELL, D. HELEN: *Ebano*. Traducción del inglés por D. Fernández Barreira. Madrid. Ediciones Rialp, S. A. 1953. 265 pp., 12 × 17 cm. Precio: 34 ptas.

El presente libro es el número 2 de la colección Narraciones y Novelas, que bajo la dirección de Mariano del Pozo publica la Editorial Rialp, S. A. Libro interesante bajo el punto de vista sociológico y apologético, pues en él su autora nos ofrece una apasionante autobiografía, donde brillan de modo novelesco los grandes problemas que aún hoy día acarrean los prejuicios raciales a las gentes de Norteamérica. Asombrosa es la descripción con que la autora describe el proceso que la llevó a abandonar esos prejuicios, a ingresar en la religión católica, y a saborear el dogma de la comunión de los santos y caridad cristiana, que derriba el muro de las razas, del dinero y de todas las diferencias sociales. Helen Caldwell, de raza negra, escribió este maravilloso relato a los veintitrés años de edad, mientras curaba su tuberculosis en un sanatorio de los Estados Unidos. *Catholic Digest* escogió la presente obra como una de las mejores publicadas en Norteamérica durante el año 1952, y Ediciones Rialp ha tenido el buen gusto de presentárnosla a los lectores de habla castellana en una pulcra edición.

L. SALCEDO.

HUECK, CATHERINE DE: *Alma rusa*. Trad. del inglés por Enrique Jarnés. Ediciones Rialp, S. A. Madrid, 1954. 204 pp., 12 × 17 cm. Precio: 30 ptas.

Con una ferviente plegaria a la Santísima Virgen, Madre tan amada del pueblo ruso, termina el presente libro, en el que la autora pide fervientemente "que Rusia vuelva a la casa de su Padre, y que su pueblo camine de nuevo por las antiguas, santas y jubilosas sendas de sus antepasados, que cada año hacían de la vida y de la existencia una nueva aventura". Precisamente una sencilla, cálida y jubilosa descripción de las costumbres, fiestas y vida popular rusa es lo que nos presenta la autora, baronesa de Hueck; revelándonos la profunda y religiosa intimidad del alma rusa. Surge por eso la incógnita de cómo un pueblo de tan profunda fe ha podido caer en las garras del comunismo ateo; un pueblo, para quien la *Bogoroditza*, la Madre de Dios, ha sido la amada del pueblo ruso, y sus iconos iluminados por perennes lamparillas presidían todos los hogares y todas las escenas trascendentales de la vida rusa.

Hoy día en que el tema y aun el solo nombre de Rusia despierta en muchos una curiosidad morbosa no exenta de cierto miedo, que tantos libros procuran explotar aun desde el punto de vista crematístico, el presente libro nos presenta una Rusia muy distinta, entrañablemente amante y amable; una Rusia, que la Señora de Fátima, a quien la autora visitó con ferviente súplica, nos ha anunciado en su mensaje que volvería al redil de la Iglesia, si los cristianos sabemos pedir y sacrificarnos por ella.

L. SALCEDO.

GARCÍADIEGO, ALEJANDRO, S. J.: *Katholiké Ekklesía*. El significado del epíteto "Católica" aplicado a la "Iglesia" desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes. Méjico. Editorial Jus. 1953. 178 pp., 15 × 23 cm.

Queremos ofrecer a nuestros lectores el presente trabajo del profesor de Teología en el Pontificio Seminario Nacional Mejicano, P. Garcíadiego, S. J., como una obra magnífica por su presentación, erudición y profundo trabajo científico, aunque de su contenido eminentemente histórico, teológico y filológico no nos atañía juzgar.

En efecto, el autor ha escogido un tema de palpitante actualidad, aun desde el punto de vista heterodoxo: determinar el significado que la fórmula "Iglesia Católica" tuvo en la primitiva literatura cristiana. Como resultado un tanto sorprendente de su investigación, el autor presenta una interpretación del binario *Ekklesía Katholiké*, que discrepa de la tradicional y se aparta de autores tan autorizados como BATIFFOL, FUNK, HARNACK, etc. Para nuestro autor es una consecuencia de su investigación "que lo que los escritores del siglo II querían poner de relieve al llamar a la Iglesia *katholiké*, era la plenitud de su perfección intrínseca, muy especialmente por poseer a Cristo y con El toda su Doctrina".

Que el autor consiga plenamente su intento, los peritos lo dirán; lo que sí ha logrado plenamente es hacer, como ya indicamos, un precioso trabajo de investigación, por el que cordialmente le felicitamos.

L. SALCEDO.

HERNÁNDEZ G., EUSEBIO: *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual*. Pontificia Universitas Comillensis. Publicaciones anejas a "Miscellanea Comillas". Serie ascético-mística. Vol. 5., pp. XV, 324, 23 × 16 centímetros. Precio: 33 ptas.

Son una serie de comprimidos de doctrina práctica espiritual hecho para ayudar a los discípulos en cursillos intensivos de dirección espiritual. Todo ello dirigido a la práctica sin meterse en disquisiciones teoréticas, pero basado siempre en la experiencia, en lo universalmente admitido e indiscutible en buena técnica.

Esto, unido a la claridad, precisión y sentido práctico tan alabado del autor, hacen del libro un magnífico manual práctico de dirección espiritual.

A. HORNEDO.

WAUGH, EVELYN: *Edmund Campion*. Penguin Books. Londres, 1953. 173 páginas, 11 × 18 cm. 2 chelines.

Evelyn Waugh, gran prosista y novelista inglés de la actualidad. Educado en Oxford y convertido al catolicismo por el P. D'Arcy, S. J., al cual dedica "Edmund Campion", uno de sus mejores libros, por el que obtuvo en 1937 el premio "Hawthornden". Es la biografía del célebre humanista inglés Edmund Campion, diácono protestante que convertido y hecho jesuita fué ejecutado por la reina Isabel.

Divide el libro en cuatro capítulos: El escolar. El Sacerdote. El héroe. El mártir. Sólo el primero es de algún interés bajo el punto de vista filosófico. Donde nos da una buena visión de los estudios que se seguían en Oxford hasta la apostasía de Enrique VIII y cómo bajaron en el período siguiente. El discurso de Edmund Campion ante la reina nos descubre las ideas filosóficas que ten'an entonces sobre las mareas, la evaporación y otros puntos de filosofía natural. Es también interesante el retrato que hace el mismo Campion del estudiante ideal en su discurso "De homine academico", donde describe las virtudes morales y materiales que debe cursar.

A. HORNEDO.

BERTRAND, FRÉDÉRIC: *Mystique de Jésus chez Origéne*. Aubier. París, 1951. 23 × 15 cm., 158 pp.

Varios escritores católicos, casi todos franceses, han realizado la rehabilitación de Orígenes. El libro del Rvdo. P. Bertrand, ha abordado el estudio de su mística, en cuanto orientada a la persona del Señor, analizando sistemáticamente las cinco etapas de la experiencia interior: *buscar* a Jesús, *aproximarse* a El, *recibirle*, *seguirle* y *cogerle* o *tocarle*. El autor reconoce el carácter algo formalista o artificial de esta construcción simbólica, pero esa deficiencia no impide que Orígenes demuestre en los abundantes y jugosos pasajes que dedica a cada una de estas cinco etapas un espíritu de singular elevación mística. El trabajo del P. Bertrand se desarrolla con gran sobriedad, nitidez y copia documental. La rehabilitación de Orígenes místico y maestro de la mística cristocéntrica, es un mérito bien logrado de la obra, que viene a enriquecer la lista ya crecida de los PP. Franceses en el estudio de Orígenes. También logra desechar la idea de que hasta la Edad Media no se había "interiorizado a Jesús" (Rousselot): esta importante consecuencia deberá ser tenida en cuenta por los historiadores de la espiritualidad. El autor llega a creer que es el primero en sentir por Cristo "una ternura de familiaridad" con Cristo. Las actas de los mártires, la costumbre de la oración larga y frecuente de la

Iglesia primitiva, y finalmente el saber por testimonio de Clemente las razones por qué no escribían los grandes maestros y contemplativos del siglo II, hacen difícil el conceder esa prioridad a Orígenes; pero su mérito en la literatura mística es excepcional. Dentro del carácter filosófico de esta Revista, queremos indicar que el presente libro presta un buen servicio a las teorías filosóficas sobre el amor, con las que Orígenes tiene relaciones que el autor no ha tratado de examinar. Pero siempre es conveniente saber que Orígenes hasta el fin de su vida simultaneó el estudio de Escritura con el de la filosofía. Este último no con tanta fortuna.

E. Elorduy.

Strauss, E. B.: *Reason and unreason in psychological medicine.* London, H. K. Lewis 1953. 55 pág.; 14 × 22 cm.

Esta interesante obrita contiene, después de un prólogo, el texto de tres conferencias. La primera, pronunciada en enero de 1946 en la cátedra de la Sección Médica de la Sociedad Británica de Psicología, se titula "Quo vadimus?"; en ella traza el autor, con mano experta, las principales etapas de la psiquiatría, expone luego la función de los "mitos" (distingue su "verdad"—aunque mejor habría dicho su 'utilidad'—en *medicina*, de la que tengan *ontológicamente*), las fuentes de la perturbación psíquica, alma y psique, los "arquetipos", y declara finalmente que si bien admite el psicoanálisis como "método", se separa de él en cuanto teoriza sobre terrenos como religión, filosofía, educación y arte. La segunda conferencia, pronunciada en 1952, expone las nociones sobre causalidad y concluye que sus esquemas no pueden aplicarse cuando destruirían el acto de libre arbitrio que es siempre en sí mismo imprevisible. La tercera, también de 1952, con el título de "causalidad y medicina psicológica" rechaza el causalismo de Freud como irracional y establece en cambio una múltiple etiología para la práctica de la medicina psíquica.

Es, como se ve, una obrita breve, pero útil para las cuestiones psicológicas enlazadas con la psiquiatría.

J. Roig Gironella.

Driesch, Hans: *Parapsychologie. Die Wiessenschaft von den "okkulten" Erscheinungen.* Mit Beiträgen con Dr. J. B. Rhine, u. Dr. H. Bender. 3.ª edición, Rascher Verlag. Zürich, 1952. 176 pág.; 16 × 23 cm.

Es bien conocido en el mundo científico-filosófico el Dr. Hans Driesch por su publicación de 1905 "Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre", que contribuyó mucho al estudio del vitalismo filosófico. Pero algún tiempo después sintió afición hacia observaciones metapsíquicas o parapsicológicas y publicó en 1932 este opúsculo que ahora se reedita. No es un "texto escolar", pues como dice el autor en el prólogo "el tiempo todavía no ha llegado" (¡y es evidente!) de poder tener estas pretensiones; tampoco es un acervo de hechos parapsicológicos (que no aduce ni cita); sino teorías, opiniones sobre

el mucho tiempo que se ha empleado (y el escasísimo resultado obtenido) en estas cavilaciones.

Al exponer el método habla el autor de fenómenos mentales como telepatía, lectura de pensamientos ocultos, clarividencia y profecías, e indica cuán fácil es equivocarse en estas materias, en el § 3. La segunda parte da teorías para explicar los fenómenos parapsicológicos.

No hay ninguna razón "a priori" para rechazar la posibilidad de ciertos hechos, como por ejemplo la telepatía, y para que no se prosiga en su estudio; pero es una lástima que se confundan tan lastimosamente los hechos más diversos, mezclándolos, y sobre todo admitiendo con tan gran credulidad hechos que distan infinitamente de una verdadera certeza y comprobación científica, y que no pocas veces ocultan fraudes y vulgares trucos, como sucede no pocas veces con los fenómenos espiritistas, o no pasan del alcance de la sugestión. Muy acertadamente estudió estos problemas, reduciendo los verdaderos hechos a sus justos límites, y rechazando todas las innumerables fantasías y engaños que fácilmente se admiten por hombres de buena fe, el R. P. Fernando M. Palmés, S. I., en su magnífica obra *Metapsíquica y Espiritismo*, 2.ª ed., Labor, Barcelona, 1950. Con esta obra queda la de H. Driesch colocada dentro de sus justos límites.

J. Roig Gironella.

Wykeham-George, O. P., K. and Mathew, O. P. G.: *Bede Jarrett of the order of preachers.* With a Foreword by V. Rev. Fr. Hilary J. Carpenter, O. P. Blackfriars Publications. London, 1952.

Contiene esta obra la biografía de un religioso dominico inglés nacido en Greenwich en 1881, fallecido en 1934. Es una biografía en que palpita la emoción de sus hermanos y que ofrece datos interesantes además, por el ambiente de las ciudades universitarias en que su vida se desarrolló.

J. Roig Gironella.

Castro Fernández, S. J.: *La Gracia según S. León el Grande.* Edit. Buena Prensa. México, 1951. 23 × 16 cm.; 220 págs.; 1,50 dolls.

El P. C. ha reunido en doce capítulos la doctrina sobre la gracia que el gran Papa va exponiendo con elocuente dicción en sus cartas y, sobre todo, en sus sermones pastorales. Encuentra abundante materia sobre la gracia habitual en la justificación y en las virtudes que la acompañan y no tanta sobre la gracia actual y los problemas que ésta suscita. Tanto la gratuidad de la gracia, como la libertad humana que queda a salvo con ella, la voluntad salvífica de Dios y la gracia, como vida del cuerpo místico, le dan materia para interesantes artículos.

Es estudio serio y cuidadoso, pero quedaría más avalorado si abundaran las "insinuaciones" que apunta en la conclusión, sobre lo peculiar del gran

Papa en la materia y modo de exponerla, de su dependencia de los anteriores SS. PP., especialmente de S. Agustín, y su influjo en los que le siguieron.

J. E.

BRUGAROLA, S. I., MARTÍN: *La Ordenación social de las Empresas*. Biblioteca de Fomento Social. Madrid, 1952. 256 págs.

Precioso libro el del P. Brugarola. Trata de las cuestiones que apasionan hoy los ánimos de los sociólogos, obreros y empresarios. La mayor alabanza del autor es que las trata con competencia y serenidad.

La retribución del trabajo, la responsabilidad obrera en las empresas, el accionariado y las cooperativas de producción, las empresas socializadas y los factores del rendimiento son puntos, entre otros, que se examinan a fondo con lenguaje claro y transparente y con ideas precisas.

Al tratar de la evolución de la empresa comienza por reconocer con sinceridad que "el sistema de remuneración, hoy tan arraigado y universalizado no responde a las afirmaciones actuales de la vida social". El comentario que hace de esta afirmación en el transcurso de la obra es diáfano y nos muestra a la Iglesia al frente de la justa evolución de la sociedad.

En el asunto de la participación de los beneficios de la empresa desarrolla el punto de vista pontificio—expresión moderada del derecho natural—con la exposición del justo medio, sin derivar las afirmaciones de Pío XII hacia uno u otro extremo, sino centrándolas en el punto exacto de su armonización.

Sería largo insinuar los aciertos de los otros temas. El P. Brugarola va directo a las verdaderas dificultades con maestría. No se entretiene en lo evidente; pretende resolver problemas y los resuelve en cuanto cabe hacerlo a una ponderada teoría de la práctica. Le felicitamos y juzgamos su libro indispensable a todo iniciado en la Sociología o aficionado a las cuestiones obreras.

VILACREUS.

BIGO, P.: *Marxisme et humanisme*. (Bibl. de la Science économique.) Presses Universitaires de Fr. París, 1953. 23 × 14 cm.; XXXII-272 páginas.

De vez en cuando aparecen en el mercado libros que demuestran que la raza de los Copérnico todavía no se ha agotado. Desde Kant, que se ufanaba de ser un Copérnico del pensamiento, hasta aquel regocijante miembro del Congreso de Astronomía de Granada (1922), que pretendía probar que el sol era una vana ilusión, mediante su teoría electromagnética del sol frío.

La obra de Bigo pertenece a esta línea de obras revolucionarias. Las primeras líneas de la Introducción nos dejan ver sin disimulo la intención del A.: establecer, en contra de las interpretaciones corrientes, una nueva versión del pensamiento económico de Marx: más concretamente, demostrar que Marx no fué un economista, sino un filósofo. Hemos de confesar, que tomamos el libro con alguna prevención y con no poco escepticismo. Pues nunca sabe uno si va a tropezar con un Kant, o con el astrónomo del Congreso de Granada. Cierto

que el nombre de Bigo es una garantía, pero también lo es que la tarea no deja de ser ambiciosa. Al cerrar el libro, queda la impresión de que la meta ambiciosa ha sido alcanzada, y de que, efectivamente, en adelante habrá de tenerse en cuenta esta nueva interpretación de Marx.

El primer paso del A. es sorprender a Marx en sus lecturas de los economistas y de los filósofos. La conclusión de este primer libro es que la coincidencia de Marx con los economistas es reducida. En realidad, lo que toma de su contacto es sólo una cosa: una idea del valor. El valor es trabajo, es algo humano.

Marx es economista en un sentido muy particular. No se interesa por las teorías empíricas, sino por las estructuras. Su teoría del valor es una teoría normativa: nos muestra, no una situación real existente, sino una tendencia. Es característico, por ejemplo, su tratamiento de las crisis. Su célebre teoría de la acumulación no explica el carácter ondulatorio de los fenómenos cíclicos. Pero tampoco lo pretendía. A Marx no le interesa la crisis por sí misma, sino como una manifestación de la contradicción interna del sistema capitalista. No trata de corregirla: sería perder el tiempo. Hay que modificar las estructuras.

Por eso la economía marxista no está en contradicción con las otras escuelas económicas. Más bien, está en plano distinto, y no se encuentra con ellas.

La Economía de Marx es una metafísica, o si se quiere una metaeconomía. Por eso, se detiene en Smith y en los clásicos. Porque la Economía de éstos no había acabado de desentenderse del ambiente filosófico, ético, en que nació. Pero en cuanto se va haciendo más "científica", va perdiendo interés para Marx. Para los economistas postricardianos, "los economistas vulgares", Marx no tiene más que desprecio.

Resumiendo, lo que Marx hace destacar es la contradicción entre la realidad existente empírica y la realidad humana, natural.

Es digno de notarse de paso, aunque no lo anota Bigo, que esta postura de Marx tiene gran semejanza con la de los teólogos de la edad media. También éstos habían observado una íntima contradicción entre el mundo de los negocios, tal como se desarrollaba a sus ojos, y las exigencias humanas y sociales de la naturaleza. Admitían la existencia de un orden *natural*, en terminología de Amintore Fanfani, o sea de un orden perfecto e ideal, en contraposición al orden real, *espontáneo*, el que brotaba de la naturaleza corrompida, cuando no se la regulaba. El mismo Fanfani hace notar cómo la economía medieval tenía un carácter estrictamente normativo, exactamente como Bigo lo advierte de la economía marxista. Si luego las conclusiones son tan distintas, es que hay algo fundamental que discrepa en ambas ideologías. Y es evidente que hay una separación profunda en la concepción total del mundo de los teólogos y la de Marx, que podemos llamar Filosofía, tomando el término en un sentido amplio, y que en los teólogos comprendería también los dogmas cristianos. Con lo cual tenemos otro argumento a favor de la tesis de Bigo sobre la importancia decisiva que la Filosofía juega en la obra de Marx.

Pero sigamos otra vez a Bigo. La filosofía marxista es hegeliana. Pero ya no es la Idea, sino la Masa proletaria, el hombre trabajador, la realidad que evoluciona hasta identificarse con su representación, con su oposición. Esta idea de oposición es constante en los primeros escritos de Marx. La razón de

esta oposición reside en que el producto del trabajo se opone al trabajo, como si fuera un ser extraño, se objetiva y se independiza de él. Y el origen de este fenómeno, a su vez, hay que buscarlo en que el trabajo del obrero es un *trabajo forzado*. El proletario no se posee a sí mismo, sino que es poseído por otro hombre. Es esta lucha del hombre con el hombre lo que se intenta resolver. Suprimir el proletariado, es salvar al hombre y a toda la humanidad.

En conclusión, la confrontación de Marx con los economistas y con los filósofos conduce a un resultado muy diferente del que comúnmente se admite. La Economía marxista no es otra cosa que el análisis existencial de un dato económico histórico por el método dialéctico. Más que una ciencia, es una filosofía y una ética.

Este es el planteamiento fundamental de la tesis de Bigo.

No pudiendo seguir al A. con todo detalle, resumiremos sus conclusiones. A la luz de este planteamiento, se desarrollan en el libro II las grandes tesis marxistas: el valor-trabajo, la moneda, el capital. La idea resultante en Marx es que estas instituciones, la moneda y el capital (en el sentido en que él entiende este término), han conseguido enmascarar la verdad de las relaciones económicas, fundamentalmente humanas, ocultándolas tras las mercancías. Lo que aparece, lo que se cambia, es la cosa, la mercancía. Y con ello se consigue disimular la explotación del hombre por el hombre, presentándola como un fenómeno objetivo, casi inevitable merced a ciertas leyes o fuerzas independientes de la voluntad humana.

Según el A., ésta es, sin duda, la gran aportación, la única, de Marx: el descubrimiento del hombre, con toda su realidad, en las relaciones económicas. Pero al punto surge la crítica. ¿Acertó Marx a medir en todas sus dimensiones a este hombre, que él había descubierto?

Este es el camino que debe seguir una crítica acertada del marxismo. Todos los economistas que han estudiado a Marx lo han refutado. Pero, al no apreciar en la economía marxista más que una técnica, una economía ordinaria, han opuesto a las afirmaciones marxistas argumentos de pura técnica. Pero para combatir el sistema existencial de Marx, es necesaria una crítica existencial.

Esto es lo que se propone llevar a cabo Bigo en la segunda parte de su obra. En ella emprende la tarea de analizar el dato económico contemporáneo, para descubrir si se ha sometido o se ha rebelado a las leyes marxistas de la evolución. Y lo que encuentra es una interna contradicción en el marxismo históricamente realizado, o en vías de realización. Esta contradicción consiste en que por una parte se considera al hombre como inconmensurable con la materia, es decir, trascendente a ella. Y por otra parte se apoya en una metafísica que niega obstinadamente esta trascendencia. Aquí está la fuente de toda la falsedad de la sociología marxista.

Es imposible dar cuenta de todos los análisis sutiles y minuciosos que Bigo lleva a cabo en esta segunda parte. Las líneas anteriores entresacadas casi al pie de la letra de las páginas del libro, son una muestra de su pensamiento.

No nos queda sino invitar al lector a que por sí mismo complete nuestra ligera información. No será tiempo perdido.

D. IPARRAGUIRRE.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, LOGICA, CRITERIOLOGIA, FILOSOFIA DE LA CIENCIA, METAFISICA, TEOLOGIA NATURAL, ESTETICA

BOBBIO, N.: ABBAGNANO, N.; GUZZO, A: *Còmpiti della filosofia*. Filosofia IV (1953), 185-194.

I. Hay dos hechos en el campo filosófico: por una parte ya no hay en la filosofía una escuela dominante, sino "muchas escuelas que, a algunos, pueden parecer sed, pero a otros fragmentos de una unidad perdida e inalcanzable ya". "Hay quien se ha acercado a la filosofía con el intento de hallar en ella un guía universal y seguro para su viaje por emprender entre los varios territorios del saber humano, pero se encuentra desorientado y desilusionado, y llega fácilmente a la conclusión: 'tantas filosofías, ninguna filosofía' ". "Por otra parte, mientras la unidad de la filosofía se derrumba, los fragmentos de las diversas ciencias tienden a unificarse". Al salir fallida la pretensión de Hegel se derivó una doble tendencia: la paradoja de la fe (la vía de Kierkegaard), y la positividad de la búsqueda científica (la vía del positivismo). "O se mantiene como válida la pretensión a la verdad absoluta, y entonces parece que se invoca necesariamente la experiencia religiosa—la filosofía cede ante la religión—o se renuncia a la validez absoluta, y entonces buenas razones hacen creer que bastan las ciencias—la filosofía cede ante la ciencia—". ¿Será la filosofía sólo una "ideología"? ¿Qué piensan los filosófos sobre ello? Tal es la exposición de Bobbio.

II. De ninguna manera. Aun en esta disyuntiva la filosofía dirigiría al hombre para que aceptase la verdad absoluta de la religión, y sería, o una "filosofía escolástica" para llevarlo a ella, o una "filosofía de la fe". Por otro lado, también la ciencia necesita la filosofía para unificarse, y además la necesitarían los dos reinos de religión y ciencia para coexistir. La filosofía tiene un lado "personal" y otro "interpersonal": por tanto, esta variación le es connatural; la filosofía sería "definitiva sólo en el caso de que la historia del hombre ya hubiera concluído". El predominio de una única filosofía es más bien una "situación patológica". "Filosofía única, ninguna filosofía—así se podría expresar la exigencia fundamental de la filosofía". El diálogo, la libertad son necesarios—. Así se expresa Abbagnano, que no parece tener en cuenta que no es lo mismo, v. gr., la necesidad de que haya "historia de una ciencia" (y, por tanto, aun la posibilidad de errores y de progresivos avances) con la "variación intrínseca de la verdad expresada por la ciencia" (sin cuyo valor "absoluto", de derecho, la tal ciencia sería sólo una fantasía).

III. "No me cabe en la cabeza que la filosofía pueda identificarse o confundirse con la ciencia, o con la religión, o con las ideologías; tiene su *propio* cometido que realizar, en el cual no puede ser sustituida por nada". La ciencia tiene su campo y no debe negar la filosofía, pues debe ver sus propios confines. Preguntarse sobre el valor de la ciencia, ¿no es ya filosofía? Lo mismo dígase de la religión y de las ideologías. Lo que aquí decimos "no se refiere a la teología: ni a la teología revelada, que se atiene al dato de la revelación para interpretar y establecer su significado exacto; ni a la teología natural, que forma parte de la metafísica de la razón natural humana". Aun en la hipótesis de que todos los cometidos de la filosofía hubieran salido fallidos, por lo menos su esfuerzo de "adquirir conciencia crítica del valor y significado de las actividades concretas ejercitadas por el hombre" no sería fallido, y quedaría en pie la filosofía. Además, es ineludible querer saber qué es el hombre. Por un camino críticamente muy controlado, la filosofía puede hallar el sentido de antiguos problemas, de otra manera injustificables.—Así Augusto Guzzo.

J. Roig Gironella.

OLGIATI, MONS. FRANCESCO: *Il problema della "filosofia cristiana" e la metafisica.* RivFilNeosc, 45 (1953), 619-638.

Después de haber recordado la tesis racionalista del último siglo, que, en nombre de la autonomía absoluta de la razón, negaba hasta la posibilidad de una filosofía cristiana, el autor describe la génesis del problema agitado en la sesión de la Sociedad francesa de filosofía en 1931 con las numerosas discusiones entre los filósofos católicos. A continuación expone los más recientes debates que esta cuestión ha levantado en el mundo protestante. En todo caso, los filósofos católicos concuerdan en tres puntos:

1) La filosofía, por su naturaleza, no tolera otro procedimiento que el racional.

2) El cristianismo ha sido para el pensamiento filosófico un "torrente de luz" bajo el aspecto psicológico y el histórico.

3) Los prejuicios racionalistas han quedado pulverizados por la investigación histórica y filosófica.

Para superar el contraste entre las exigencias de la conceptualización y la exigencia del concreto histórico, el autor insiste en estos puntos:

1) Objeto de la investigación filosófica es toda realidad (el "yo", el mundo, Dios), y, por consiguiente, hasta la historia. Y dado que en la historia encontramos esta realidad que es el Cristianismo, su elaboración conceptual puede y debe decirse "filosofía cristiana" (y no solamente filosofía del Cristianismo o filosofía de la religión, cuando llega a un valor de verdad).

2) Existe un momento esencial para la filosofía, momento que lo es también para la consideración filosófica del Cristianismo. No es ni puede ser llamado "momento cristiano"; únicamente momento filosófico. Es la ontología o metafísica inicial. El dilema filosofía o filosofía cristiana, no tiene lugar; existe una filosofía *y* una filosofía cristiana.

R. N. F.

AYER, A. Y.: *Truth.* RevIntPhil, 25 (1953), 183-200.

El predicar de una frase descriptiva si es o no verdadera puede únicamente ser legitimado cuando la frase es ya de por sí constatable sin el uso de tales predicados. Permítasenos renunciar a una definición general de verdad y admitir expresiones en las que los calificativos de "verdadero "y "falso" son indispensables. Cuando los filósofos se preguntan qué es verdad, andan buscando no una definición de la verdad, sino un criterio para su validez. Y un criterio no empírico para este caso, sino general para todos. No es absolutamente ilógica la búsqueda de un criterio general de la verdad. Y si deficiencias en las teorías propuestas llevaron a algunos a la conclusión de que toda confrontación de una tesis con los hechos carece de sentido, ello se debe a ofuscación ante un misterio aparente. Ya que comparar una proposición con los hechos no es otra cosa sino comprender dicha proposición.

P. García Asensio.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO: *Ser ideal y ente de razón.* RevFil, 12 (1953), 191-206.

¿Hay correspondencia entre el "ser ideal" de los fenomenólogos y el "ente de razón" de los escolásticos? A primera vista podría parecer que sí: el mismo parecido en la expresión, el mismo estar *objective* en el entendimiento que los piensa. Teniendo en cuenta que el ser ideal de los fenomenólogos es la naturaleza universal de los escolásticos, el problema se reduce a esto: ¿lo ideal es un caso particular de ente de razón? O bien en esta otra forma: ¿esa coincidencia en el "esse objective" hace de toda naturaleza universal un ente de razón? Para responder a esta pregunta comienza el autor distinguiendo muy bien con la Escuela un doble "esse objective", uno puramente *denominativo* y otro *constitutivo*. Así la naturaleza humana universal, como objeto de la primera intención, es un ser de razón denominativo, cuya forma le es extrínseca. Pero si se la considera relativamente como especie, y así como objeto de segunda intención, entonces dice Suárez que "la especie humana es un cierto ente de razón, cuya materia es el hombre, siendo la forma la relación de especie". El A., apoyándose en cierta crítica de Araujo, ve dificultad en eso, pues la intención de especie no le conviene al "hombre" de una manera intrínseca y constitutiva, sino sólo denominativa Concluye afirmando que el ser ideal de los fenomenólogos responde al ente real universal de la Escuela y al ente de razón tomado también universalemente.

B. P. Argos.

SCHNEIDER, F.: *Das Problem einer Sprachlogik.* ZeitfphF, 7 (1953), 54-65.

El problema de una "Lógica del lenguaje" (Sprachlogik) viene considerado bajo los aspectos histórico, psicológico y cognoscitivo. A) Nació la lógica en estrecha relación con el lenguaje y la ontología. Para Platón, el pensamiento era una locución interna, sin voz, del alma; y locución era el mismo pensamiento exteriorizado en lenguaje. Según Aristóteles (para quien la verdad es adecuación con lo ontológico), el "Logos" es el camino que a ella conduce: la lógica es metafísica. Idénticamente opinó la escolástica de la edad media. Sólo con Pedro Hispano se comienzan a aflojar un tanto los lazos íntimos entre lógica y ontología, separación que culminará en la teoría de Occam sobre los universales, y reaparecerá en el siglo XVII con Tomás Hobbes. Saldrán de nuevo defensores de la interdependencia entre lógica y lenguaje, pero será en sentido ontológico a veces, y a veces en sentido escéptico. Aunque surgen objeciones, ya de antiguo formuladas en aquel "cave grammaticam", sólo la dificultad que apunte contra el lenguaje como tal, será digna de consideración. Por lo demás, podríamos, en general, atenernos al dicho del apóstol evangelista: "Sin él (el Verbo) nada se hizo de cuanto ha sido hecho". B) Aunque han existido psicólogos defensores de un pensamiento libre de toda expresión verbal, todo lo más que sus argumentos concluyen es la no identidad entre locución y lenguaje, de ningún modo un pensamiento puro, libre de imagen. C) Finalmente, toda objeción que desde el campo gnoseológico se lanza contra la lógica del lenguaje proviene, o del olvido de las funciones cognoscitivas primordiales (ver, intuir...), o de su confusión con el verdadero pensamiento. La relación entre los datos intuitivos y el pensamiento formulado constituye el problema de la lógica del lenguaje, que se verá, por su parte, libre de escepticismos tan pronto como la lógica sea considerada ontológica. *P. García Asensio.*

VERARDO, R.: *La "guerra santa" di un fideismo esistenzialistico-cattolico contro la seduzione dell'obbiettività.* Sapienza, 6 (1953), 5-39.

El profesor Enrique Castelli ha publicado un libro bajo el título *I presupposti di una teologia della storia,* inspirado en la fenomenología, en el existencialismo y en una teología bastante personal. Se trata de "una fenomenología del riesgo"; es la descripción del estado de ánimo del autor ante el mundo desquiciado de hoy. No sólo pretende superar el idealismo y solipsismo, y alcanzar la comunicación con los otros y con el Dios personal y transcendente de la tradición, sino también incorporar muchos elementos de la teología y de la fe católica.

Salvada, pues, la sinceridad de los esfuerzos del fecundo escritor, son muchas las deficiencias que se le deben señalar en el campo filosófico, teológico y dogmático-católico. Así, en el primero, sacrifica los valores racionales, y, por lo tanto, la verdad misma, mantiene de derecho el solipsismo y escepticismo, se defiende de la seducción de la necesidad lógica y del universal lógico, como lo han hecho los Santos de la Iglesia, que han declarado la "guerra santa" a la objetividad del conocimiento, y han apelado a los sentimientos.

La seducción de la objetividad y del proceso discursivo—y estamos en el campo teológico—es lo característico del estado de "naturaleza caída", que lógicamente lleva al solipsismo, del cual tan sólo nos salva la gracia de la Redención con la llamada a los sentimientos. Para intentar una teología de la historia, el presupuesto necesario es, por tanto, una fenomenología-existencialista, que nos indique las formas de la comunicación con el prójimo y con Dios, y junto con el psicoanálisis y la psiquiatría, nos manifiesta la verdadera naturaleza del hombre y precisamente en el "estado de inocencia". La coherencia, la objetividad, el universal lógico son los frutos del pecado original, y hay que romper este cerco para volver al estado de inocencia original. Con lo dicho aparece la oposición de esta doctrina con las enseñanzas de la Iglesia y el Dogma católico, expuestos, por ejemplo, en la Enciclica "Humani generis" de Pío XII, en la "Pascendi" del Beato Pío X, en el Concilio Vaticano. Por otra parte, es notable la libertad con que el autor interpreta el sentido de los Dogmas, de algunos textos de la S. Escritura y pasajes de los SS. Padres y Doctores de la Escolástica; así como son extraños sus juicios sobre la Historia de la Iglesia. *A. Fabrat.*

RIVERSO, E.: *Aporie e difficoltà del positivismo logico.* Sapienza, 6 (1953), 72-84.

El Positivismo lógico—síntesis del positivismo de Avenarius y de Mach, y del logicismo de Russel y de Whitehead—estaba antes sostenido por el Círculo de Viena, y hoy se enseña en muchas cátedras de Inglaterra y de los Estados Unidos de América del Norte. La filosofía—según este sistema—no es sino la crítica del lenguaje, "una actividad para hacer claras las proposiciones", como dice uno de sus principales autores, L. Wittgenstein. Es una introducción a la ciencia positiva, la cual, a su vez, nunca va más allá del "dato" de conciencia. Fácil es comprobar la contradicción intrínseca de esta nueva forma de inmanentismo, que, como las anteriores—contra lo que piensan sus defensores—, apuntando contra la metafísica, no vive sino a expensas de los residuos metafísicos y de los postulados dogmáticos que conserva, y que, de ser consecuente, al negar toda transcendencia debería negarse a sí misma. Esto es lo que se hace ver recorriendo principalmente la obra: "Tractatus logicus-philosophicus" del citado autor y examinando sus tres puntos fundamentales: Imposibilidad de la transcendencia en el "dato" de experiencia; imposibilidad de la transcendencia en el lenguaje; conexión del lenguaje con el mundo. En cuanto al primero, precisamente un análisis de los "datos" nos lleva necesariamente a admitir como algo que los supera, el propio yo, el principio de identidad y de no contradicción, y otros seres que los dan consistencia y sin los cuales ni siquiera los "datos" se nos darían. Quien pretenda identificar el pensamiento y el lenguaje, no lo podrá hacer sino distinguiendo el uno del otro, y no se podrá proponer esta misma proposición: "el concepto es un conjunto de reglas para el uso de una palabra", u otra semejante, sin traspasar los límites del mismo empirismo, si éstas o semejantes proposiciones tienen algún sentido. Para explicar la relación entre el lenguaje y el mundo, este sistema, primero niega arbitrariamente que se pueda afirmar algo de este mundo que no proceda del "dato", y después recurre al expediente del simbolismo, o sea de las proposiciones-hechos, símbolo de otros hechos (los del mundo), tesis también arbitraria. Vanos, finalmente, son los esfuerzos de algunos de sus autores para resolver las dificultades gravísimas del sistema, entre los que sobresale el "fisicalismo radical" de R. Carnap, con el que lo pretende salvar del solipsismo, al que irrevocablemente conduce este positivismo lógico. *A. Fabrat.*

MIÉVIELLE H. L.: *Des constituants formels de l'idée de vérité et de leur signification ontologique.* Dialectica, 7 (1953), 99-140.

Un análisis sobre la noción formal de verdad—como posible acuerdo entre algunas nociones elaboradas por el espíritu y el "dato" de diversos órdenes—descubre algunos elementos irreformables del pensamiento, que de hecho y de derecho no se someterán nunca a revisión. Son éstos—los que se pueden llamar constitutivos formales de la noción de verdad—la unicidad de lo verdadero, y el principio de identidad; el principio de coherencia del pensamiento en el interior de un sistema y el de concordancia del pensamiento con el "dato". Estos principios nunca pueden ponerse en litigio, porque todo intento de hacerlo tiene que presuponerlo. Los constitutivos formales de la moción de verdad, regulan la marcha del pensamiento, y son del "orden transcendental", el cual—entendido como el regulador de la elaboración de todo axiomatismo científico—lleva consigo implicaciones de orden ontológico. Tales son—entre las principales—la solidaridad fundamental del pensamiento y del ser, sin la que la relación del conocimiento al objeto es inconcebible; la existencia de un orden intemporal o eterno, y, en éste, de actividad, o sea de realización contingente de posibles; y, en último término, la existencia de un incondicionado, absoluto en el orden del ser, unido al absoluto del valor. De esta suerte lo formal del pensamiento, lejos de matar la libertad del espíritu, le permite fijar lo adquirido y mantener la continuidad de su esfuerzo. Solamente apoyándose en un incondicionado le será posible no caer en el abismo de lo relativo y mudable, sin razón convertidos en absolutos. *A. Fabrat.*

ETCHEVERRY, A.: *Connaissance humaine et sens de l'Absolute.* ArchPhil., 18 cahier II (1952), 56-71 [232-247].

Contra el relativismo moderno, principalmente el económico marxista (los principios teóricos son reflejos cerebrales, efecto de las relaciones sociales, que son, a su vez, resultado de las condiciones económicas) y el valorativo existencialista (valor es lo

que yo me elijo libremente sin previa norma alguna, Sartre; norma única es el absurdo que todo lo regula, Camus), demuestra límpida y eficazmente el A., por vía fenomenológica y lógica, que todo relativismo se destruye al afirmarse y establece la realidad de la verdad absoluta al pretender negarla. El juicio, al contrario de la mera asociación, implica esa sustentación firme, universal e irrefragable de la verdad. Mas ésta, vindicada enérgicamente por el idealismo objetivo, queda en la posición idealista sin justificación posible, etapa segunda de la eficaz argumentación del A. ¿Dónde hallar esa justificación? En el ser objetivo: y no tanto, apunta el A., en la pura esencia o forma (tendencia de Aristóteles) como en el existir del ser (rectificación de Sto. Tomás sobre Aristóteles). En un tercer paso muestra el A., con la misma fuerza concluyente, la objetividad trascendente de los juicios ideales, los que afirman la relación entre sujeto y predicado como necesaria absolutamente, prescindiendo de la existencia contingente de uno y otro. Su fundamento próximo está en la naturaleza del ser. La necesidad de un fundamento último y adecuado de consistencia de ese orden ideal, tanto en el terreno especulativo como en el moral, hace ver la existencia del Absoluto, de Dios.

Excelente contribución, desde todos los puntos de vista, en pro de la objetividad de los valores contra el relativismo axiológico que el A. parece tener especialmente en cuenta, si bien su argumentación se dirige siempre a mostrar la objetividad trascendente de todo juicio evidente. *J. Muñoz.*

MARC, A.: *La idée de verité et le principe de raison.* ArchPhil, 18 cahier II (1952). 72-82 [248-258].

I. Génesis y naturaleza de la idea de verdad. Partiendo de la idea primera de ser formulada "como se entiende entre los tomistas": "cada ser tiene la existencia que conviene a su esencia, a su naturaleza", examina el A. las relaciones que median entre la universalidad de esa idea y la del espíritu, que al percibirla posee la verdad, y, habida cuenta de los diversos grados de proporción y de las consiguientes relaciones entre espíritu cognoscente y ser conocido y cognoscible, muestra que "la simetría de las ideas de ser y de espíritu se presenta tan completa como su conexión y la idea de verdad traduce esa unidad rigurosa del ser y del pensamiento".

II. El principio de razón. Pero la idea de verdad conocida implica juicio a base de motivo suficiente. Esto ¿qué principio presupone? Los de identidad y no contradicción no bastan, por ejemplo, para dar razón de la existencia de un contingente. Es preciso "el de razón" suficiente. Y éste, ¿qué relación guarda con aquéllos? Leibniz busca una reducción al de identidad por medio del "principio de lo mejor"; Meyerson los halla irreducibles, con lo que el segundo cae fuera del orden racional; otros los declaran independientes, cada uno primero en sus respectivos órdenes, estático y dinámico, opuestos entre sí. El A., partiendo de la formulación de Maritain para el principio de razón: "el ser debe tener su suficiencia inteligible o por sí o por otro", y haciendo notar que el principio de identidad y la noción de ser tienen en cuenta no sólo la unidad, sino también la multiplicidad del ser con su diversidad entre "necesario y contingente", "participante y participado", pues estas oposiciones son tan inmediatas como el ser, concluye que no hay por qué oponer el orden estático y el dinámico como opuestos, sino que su conexión en el ser, lo que incluye su distinción sin oposición, incluye también la conexión de los principios de identidad y razón como la de las ideas de unidad y verdad.

Labor de fino análisis y delicada dialéctica, "Dialéctica de la Afirmación", según el A., cuya firme consistencia, sin embargo, no siempre se presenta como incontestable al lector. ¿No se deduciría de la primera parte que espíritu y pensamiento deberían ser trascendentes como verdad y bien? Sin embargo, no lo son en el mismo sentido. El mismo "intelligens fit quodammodo omnia", implica ese "quodammodo" que, fuera de algunos casos, excluye la identidad real entre cognoscente y objeto conocido. En la idea de ser y en el principio de identidad, ¿aparece tan inmediatamente como la noción "apto para existir", la oposición entre participante y participado, necesario y contingente? Tal vez el esclarecimiento de estos y otros posibles puntos depende del análisis ya supuesto de la idea del ser y de la unidad, tratadas en la obra *Dialéctica de la Afirmación,* de la que este estudio es un capítulo. *J. Muñoz.*

FABRO, P. CORNELIO, C. P. S.: *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*. RevFilNeos 45 (1953) 581-618.

Toda comparación de las filosofías existenciales con la metafísica grecocristiana sólo se entiende en el clima del pensamiento de la filosofía moderna, y en particular del pensamiento idealista, del cual se derivan tales filosofías directamente y al cual se quieren oponer. En esta "tensión" de continuidad y al mismo tiempo de rotura con la especulación idealista, el existencialismo contemporáneo, en la dirección en que precisamente ha insistido más en la fundación de la estructura de la existencia, ha debido proclamar la "ambigüedad" del ser como tal. Esto a causa de presupuesto de neutralidad o de superación (Ueberwindung), respecto a la metafísica, donde superar la antítesis fué la inmanencia teológica de Hegel y la transcendencia teológica de Kierkegaard: la ambigüedad deriva de la supresión de la perspectiva teológica del ser, y por tanto de la libertad individual que se funda en sí misma, mediante su relación a "otro": esto es en cuanto la estructura de la libertad es mirada como "posibilidad de la posibilidad". A la ambigüedad del tema de la existencia corresponde la ambigüedad del "método". El existencialismo, mientras rechaza la disolución dialéctica hegeliana del finito en el absoluto, mantiene, sin embargo, el principio idealista de la negatividad del finito y proclama el principio de la finitud del ser. Así elabora la dialéctica de ser y de esencia recurriendo a una u otra de las direcciones del pensamiento moderno (Sartre al dualismo cartesiano; Jaspers y Albagnano a Kant; Heidegger también a Kant, pero especialmente a Hegel, Hoelderlin y Nietzsche...). En particular tal ambigüedad se manifiesta en la obra de Heidegger, en la cual el análisis fenomenológico abarca la crítica de todo el pensamiento occidental en la noción de verdad como (subjetiva) conformidad del cognoscente al ente y se afirma en la fundamentación ontológica del existente, en cuanto viene proclamada la "reciprocidad directa y constitutiva" entre opuestos: entre el ser y el que es, entre el ser y la nada, entre los mortales y los divinos... Consiguientemente el ser se resuelve en "la presencia del presente", esto es en la abertura que hace posible la presencia del que es como historicidad pura, como voluntad de "dejar-ser-al-ser". De esta manera es claro que el existencialismo contemporáneo se presenta como la conclusión más significativa del proceso de disolución de la metafísica clásica, realizado por la filosofía moderna mediante el doble principio convergente de la prioridad del pensamiento sobre el ser (autonomía de la conciencia) y de la negatividad del pensamiento respecto al ser (la "finitud" del ser): Proceso de disolución que estaba en acto ya en la metafísica formalista de la escolástica y del racionalismo con la oposición de la metafísica tomista del *esse participatum*. *R. N. F.*

BONTADINI, GUSTAVO: *L'attualita della metafisica clasica*. RivFilNeos 45 (1953).

La metafísica clásica, renacida ya hace un siglo, adquiere un especial relieve después de la desintegración del gnoseologismo moderno, cuya última expresión ha sido el idealismo absoluto. Esta metafísica al recoger el legado de la misma tradición idealista, se nos presenta como la única doctrina constructiva. En el ámbito de la filosofía contemporánea, que, en sus otras vertientes, se ha limitado a una pura fenomenología, y que se reconoce carente de principios constructivos, la metafísica clásica es la única que mantiene el vínculo entre el interés humano y la actividad filosófica, siempre que por esta actividad no se entienda una mera reflexión, sino verdadera meditación. Por esto actualmente la posición de mayor antagonismo, el positivismo, proclama el fenecimiento de la filosofía. Se traen de nuevo al primer plano de la actualidad los caracteres esenciales, y sobre todo, el principio de la metafísica clásica. Se pone de relieve también su historicidad, es decir, el hecho de haberse desarrollado a través de los siglos por el *principio* sobre los datos de las diversas situaciones históricas. Se rebaten las objeciones más frecuentes contra la metafísica clásica. Se muestra la importancia o trascendencia de la metafísica clásica en las conquistas de la vida humana y de la cultura. Se hace resaltar de un modo especial que esa metafísica clásica es la única que posee la noción del fundamento teórico. Por último se recuerda el vínculo que la une con la religión, vínculo que constituye el motivo principal para afirmar que la metafísica, y a través de la metafísica la filosofía, es algo de interés vital para el hombre. *R. N. F.*

BONTADINI, GUSTAVO: *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo.* RivFilNeos 45 (1953) 639-693.

La polémica en pro y en contra de la metafísica constituye el centro de la filosofía contemporánea. La crítica actual de la metafísica, con palmaria contradicción, mantiene vivos los motivos kantianos, que han de considerarse eliminados con el advenimiento de la filosofía de nuestros tiempos, la cual ha denunciado los presupuestos dogmáticos del kantismo. Descartada esta contradicción, no resta, si no fundar una crítica que se limite a un análisis estructural de la metafísica sobre la base de la lógica formal, renunciando a una comprensión trascendental en cuya base está la imposibilidad de la metafísica. Pero una tal crítica presupone competencia en la materia, que, a su vez, se alimente con la simpatía por el esfuerzo del metafísico. Esta condición falta a la antimetafísica actual. En consecuencia, resulta genérica y vacía. En la misma raíz de esta polémica se encuentra una diferencia de interés que, en definitiva, impide a la antimetafísica la percepción de los más elementales significados metafísicos. El autor documenta su tesis con el examen de algunos textos publicados en los últimos tiempos.

La apología de la metafísica tiene un papel más dificultoso si la falta de percepción de las ideas y principios metafísicos es debida a una voluntad contraria o al deseo del que cree poder señalar un abuso de la metafísica; su subordinación a otros fines de carácter político. *R. N. F.*

PADOVANI, U. A.: *Il contributo del Medioevo cristiano alla metafisica classica.* RivFilNeos 45 (1953) 520-534.

La metafísica clásica helénicoaristotélica no ha sido adulterada por el pensamiento cristiano. Más bien ha recibido de él su rectificación y su desarrollo lógico, racional; más aún, su complemento y su potencialidad para la solución integral del problema de la vida y del mal. Precisamente el pensamiento escolástico medieval, que culmina en el tomismo, ha reducido lógicamente a teísmos el dualismo helénico-aristotélico; del *entendimiento agente* aristotélico ha sacado lógicamente la inmortalidad del alma personal; ha introducido la filosofía clásico-aristotélica en el cristianismo, para la solución integral del problema del mal; ha hecho instrumento suyo para la teología dogmática la lógica aristotélica que es trascendente por estar anclada en el ser. Este desarrollo se hace gradualmente a través del pensamiento escolástico hasta la conclusión tomista, madurada por el descubrimiento de Aristóteles que, a su vez, es desarrollado lógicamente y cristianamente potencializado. Tal metafísica helénico-cristiana, aristotélico-tomista, esencializada e historizada, se presenta no sólo como solución adecuada del imprescindible problema de la experiencia, sino también del *problematicismo* en que necesariamente acaba el pensamiento moderno. *R. N. F.*

ABELÉ, J.: *La physique moderne et la notion de substance.* ArchPhil, 18 cahier II (1952), 42-55 [218-231].

La noción de substancia, desdeñada y combatida siempre con pretextos científicos por el empirismo y positivismo, sufre hoy nuevos ataques con ocasión de las teorías de la relatividad y los quanta. El A. alude especialmente a la impugnación de Whithead, que contrasta con otras prudentes concepciones de este filósofo y matemático. Para Hume, la substancia era conjunto más o menos confuso de fenómenos; para Whithead, mero sucederse de acontecimientos. Ante este estado de cosas, el A., puesta su atención en la actividad investigadora del físico y el químico, a base de los datos evidentes que esta actividad presenta, examina las objeciones opuestas a la realidad de la substancia, reconstruye la noción de substancia mostrando que los principios con que se trata de combatirla la favorecen, y, finalmente, con un interesante análisis histólico y técnico del proceso del descubrimiento del radium por los esposos Curie, demuestra la fecundidad de la admisión de la realidad de la substancia, para la investigación científica.

Las conclusiones son convincentes: Aunque el "panmatematicismo" científico actual tienda a ver sólo "rapports sans supports", toda ecuación expresiva de esas relaciones contine parámetros, casi siempre "específicos", y ésos, hallados por la investigación científica de la realidad, muestran que en ésta, "hoy como antes, se verifica, expresada hoy en lenguaje matemático, la auténtica noción de substancias". Entre otros méritos,

tiene el estudio el de que, siendo asequible para el lector culto, habla constantemente al científico con su propio lenguaje y en su propio ambiente. *J. Muñoz.*

BITURRO SUÁREZ, JORGE, Pbro.: *Ensayo acerca del Juicio y de la Existencia.* CyF, 9 (1953), núm. 34, 29-37.

Indicación en la primera parte, por vía de análisis fenomenológico, de la escasa significación propia de la simple aprehensión en oposición a la densa y objetivante del juicio.

En la segunda, muy breve también, pero de valor muy superior, penetrante análisis y justificación de la objetividad trascendente de nuestros juicios por versar o sobre (la existencia) lo existente concreto aprehendido como tal, por tanto objetivo y real y conocido como es, o sobre (el ser) nota objetiva abstraída de las mismas realidades existentes conocidas como tales. Base de este proceso justificativo de la objetividad del juicio intelectual es la evidente objetividad del juicio autoperceptivo con el que el sujeto se aprehende a sí mismo como sujeto consciente actual existente del acto de pensar, como ser pensante en concreto. El percibir la naturaleza de ese acto intelectual judicativo, que, examinado por la reflexión, presenta como característica el "proportionari"—diríamos—"ad rem", el acomodarse a la realidad existente y consiguientemente a la fundada en ella, al ser, justifica la objetividad trascendente de todo juicio cierto intelectual, cuya naturaleza es la misma del acto con que el sujeto se juzga evidentemente a sí mismo pensante, como ser existente.

En este sentido explica penetrantemente el A. que se ha de entender la, así comprendida, profunda sentencia de Sto. Tomás (De Ver. 1, 9): "Cognoscitur autem ["veritas"] ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, [...] secundum quod cognoscit "proportionem eius ad rem", quod, quidem, cognosci non potest, nisi cognoscatur "*natura*" principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur", etc. *J. Muñoz.*

PITA, ENRIQUE B., S. J.: *El encuentro con Dios por la analogía,* CyF, 9 (1953), núm. 33, 7-18.

Exposición sintética, diáfana y bella de lo insuficiente de las vías extrarracionales e intuitivas para llegar a Dios y de la aptitud del conocimiento racional por analogía.

Ninguna filosofía puede prescindir ni ha prescindido de Dios, clave de todo lo cognoscible y de todo obrar. La diversidad está en los modos de llegar a él. Dos son los fundamentales: el extrarracional, sea sentimental o intuitivo intelectual, que rechaza el proceso lógico, y el que admite la vía lógico-racional.

Examen en el primer grupo de la posición kantiana, vía volitiva del imperativo categórico, y de sus derivados: Modernismo (sentimiento arracional que anhela y halla un Dios, *sui generis,* inmanente). Existencialismo (admisión del auténtico noúmeno kantiano, ignotum x, realidad existente con desconocimiento de su esencia y de toda esencia, y, por tanto, de los principios del ser, únicos que pueden conducir a conocer al Absoluto; de donde o ateísmo, o agnosticismo o aceptación de lo divino por vía afectivo arracional). Intuicismo o intelectual (Malebranche), o emotivo (Max Scheler), posición ésta poco clara, que si no es efectivo arracional o virtualmente racional equivaldría al clásico ontologismo, o el de Marcel, extraña posición también, que si no es virtualmente racional por la aplicación de algún principio metafísico, es decir corriente tomismo, no se sabe qué es. Unica vía de ascensión del hombre a Dios: la racional (Aristóteles, Sto. Tomás) por analogía, y con la satisfacción del orden afectivo, por el influjo que en la voluntad con sus sentimientos y querer, ejerce el Ser Absoluto alcanzado por vía racional. En cada orientación errónea se indican las partículas de verdad que contiene y, más o menos, se insinúa sobriamente su refutación.

Estudio que revela en su brevedad, la gran precisión, cultura filosófica y elevación de espíritu del autor. *J. Muñoz.*

KAMINSKY, JACK: *Metaphysics and the problem of synonymity.* PhilPhenRe, XIV (1953), 49-61.

Para poder definir el carácter analítico de una proposición es necesario explicar lo que se entiende por sinonimia de los términos. A este fin se han efectuado varios

intentos positivistas y pragmatistas. Pero éstos adolecieron de fallas lógicas, o de un deseo de evitar ciertos problemas cruciales que se descubren ante un análisis lógico más intenso. Tales problemas son los que tradicionalmente se consideraron metafísicos, y a los que los positivistas tendieron a reputar de confusiones lingüísticas. Pero esto es evadir injustificadamente las cuestiones importantes. Sólo tratando de encontrar respuestas justificadas a dichos problemas podremos finalmente enderezarnos hacia la superación de las dificultades que presenta la sinonimia.

La metafísica que se propone no ha de considerarse absolutista o tautológica. Un esquema metafísico queda justificado en cuanto explica la estructura de la experiencia de acuerdo con análisis derivados de desarrollos lógicos y científicos. Sobre un esquema de tal índole descansa precisamente la comprensión de la sinonimia. *A.*

PLATZECK, E.: *De infinito secundum metaphysicam theologicam affirmativam necnon negativam respectu analogiae entis.* Ant., 28 (1953), 111-130.

La metafísica de la teología negativa, que enfila los analogados en la dirección de una razón analogante unívoca, algo capta de la esencia divina. A su luz se diseña suficientemente la analogía del ser. Con el auxilio de esta analogía del ser por parte de la razón analogante, Dios, hecho objeto de nuestro pensar, es conocido en forma verdadera, aunque humana. Mas por esto último precisamente, por el modo humano que configura nuestras afirmaciones de Dios, mirando la razón analogante unívoca en la analogía del ser; se precisa una corrección y un examen más profundo de parte de la teología negativa, para entender que aquellas afirmaciones no pueden ser la expresión plenaria de la esencia infinita. La síntesis feliz lógrase en una analogía del ser, no meramente paralela, sino convergente, en la que no luzca la semejanza solamente entre las criaturas y Dios, sino se ahonde también la dependencia y distancia abisal entre la obra y la esencia infinita de su Artífice. *L.*

D'AMORE, B.: *La natura del male.* Sapienza, 5 (1952), 358-380.

El Profesor G. Soleri ha publicado también en *Sapienza* un largo estudio sobre el problema metafísico del mal. En él adopta puntos de vista y asienta conclusiones que la revista no comparte, y ha creído deber precisar y mostrar su falsedad con el presente artículo.

Como base de la discusión se presenta brevemente la doctrina admitida por los filósofos y teólogos católicos, tras las huellas de los SS. Agustín y Tomás de Aquino, sobre la naturaleza del mal en general—trascendental, físico y moral—y de éste en particular. Después se procede a determinar sus raíces metafísicas y sus causas, final y eficiente *per accidens*—el mal como privación que es no puede tener causa *per se*—. Dios no es causa directa ni indirecta del mal moral en cuanto moral, y lo permite por respetar la libertad, última raíz subjetiva de la posibilidad del pecado.

El conocimiento de la naturaleza y causas del mal debe tender a procurar evitarlo, junto con los medios que la gracia nos concede por la Redención de Jesucristo.

A la luz de esta doctrina se juzgan algunas afirmaciones de mayor importancia, a las que el citado Profesor ha podido dejarse llevar por cierto deseo de tentar caminos nuevos y por algunas modernas corrientes existencialistas. Pongamos algunas como ejemplo.

El bien ontológico preexistente es quien funda la apetibilidad. El ser se identifica sin más con el bien. Afirmación ésta—decimos nosotros—que en doctrina aristotélico-tomista no se puede admitir sin distinción: ese será el bien *fundamentalmente* considerado, no *formal* y *causalmente*, los cuales implican respectivamente una ordenación a la voluntad de su causa, o la aptitud para ser apetecido por un apetito creado.

La apetibilidad—otra idea en pugna con la sentencia escolástica—no es sino el reconocimiento que el ser hace, sabiéndolo o sin saberlo, de sí mismo y de su situación entre los demás seres. El mal consiste en el acto de no reconocer la identidad absoluta del ser y del bien. De donde el problema del mal—concluímos—se desplaza al terreno del conocimiento y de la crítica, y el mal físico desaparece.

Este problema del mal es insoluble. El mal es un hecho, pero sus raíces metafísicas permanecen en el misterio. El triunfo del bien sobre el mal, misterioso también aunque no absurdo, ha de venir, ya que el ser y Dios resisten y superan el mal.

Frente al Profesor Soleri, podemos decir, el problema del mal, aun siendo uno de los más difíciles y fundamentales de la Humanidad, no queda envuelto por completo en las sombras del misterio, y el filósofo puede entender su naturaleza y la no contradicción de los elementos que lo constituyen y lo justifican. *A. Fabrat.*

HENNEMANN, G.: *Die Bedeutung der Erkenntnistheorie für die Physik.* ZeitfphF. 7 (1953) 351-367.

I. El concepto de causalidad en la Física.—II. Espacio y tiempo en la Física.—III. Empirismo y Positivismo en la Física. En la práctica de la investigación física la *causalidad* no se presenta como hecho empíritco, y consiguientemente no puede tampoco ser demostrada por la experiencia. La *experiencia,* aun la experiencia físicoatómica, no puede en absoluto ni probar ni refutar la ley de la causalidad. Con los medios de la experimentación y de las mismas matemáticas no cabe aquí conseguir nada; se trata de un problema marcadamente *filosófico.* "Es... aun en la Física moderna, escribe *Heisenberg,* la aplicabilidad... de la ley de causalidad el presupuesto de toda experiencia objetiva científica. Pues no podemos comunicar de otro modo el curso y el resultado de una medición que describiendo las manipulaciones y la lectura de los indicadores, para ella necesarias, como procesos objetivos que se desarrollan en el espacio y tiempo de nuestra visión, y no podríamos de un resultado en las mediciones inferir las propiedades del objeto observado, si la ley de la causalidad no garantizara una conexión unívoca entre ambas cosas." La Mecánica cuántica no ha establecido que la causalidad como tal no sea válida, sino que la posibilidad de emplearla se desvanece en cierto sector. El considerar iguales los dos conceptos de la *previsibilidad* y de la *causalidad* proviene de una confusión. De los resultados de la Mecánica cuántica síguese la consecuencia de que hemos de separar el concepto de *previsibilidad* del de *causalidad.* La exacta *previsibilidad* es un criterio suficiente, pero no necesario, en orden a la existencia de la causalidad. No es aceptable "que el único significado de la ley de la causalidad se haya de encontrar en la *previsibilidad,* y que la "experiencia" haya "demostrado" la "inutilidad" o "vaciedad" de la ley de la causalidad", como algunos científicos piensan. Los resultados de la Mecánica cuántica no han probado en manera alguna que la ley de la causalidad no sea "válida", sino que la han diferenciado de Principios, no necesariamente ligados con ella, y ante todo del Principio de la *previsibilidad.* También los problemas sobre la naturaleza del *espacio* y *tiempo* se resuelven (lo mismo que el de la causalidad) no dentro de la Física misma, sino en el marco de la teoría del conocimiento. Qué son "en realidad" el espacio y el tiempo, le es del todo indiferente a la Física como tal. Pues se trata, y conviene subrayarlo, de cuestiones no físicas, sino filosóficas, que han de ser por lo mismo estudiadas y decididas en ese otro campo... Para el problema espacio-tiempo y en especial para la estructura del espacio es de significación esencialmente mayor que la teoría de la Relatividad la otra rama de la Física moderna, la *Mecánica cuántica.* Respecto del Positivismo, muy bien ha dicho Máximo Planck que la base que da a la Física está desde luego firmemente fundada, mas que es demasiado estrecha. *J. M.ª Riaza.*

ALTWEGG, M.: *Theorie und Erfahrung.* Dialectica, 7 (1953) 5-21.

El problema teoría-experiencia va unido con el otro experiencia-realidad. Pretende este artículo arrojar luz sobre diversos aspectos de las relaciones entre teoría y experiencia y en especial probar de representar relaciones como una dialéctica en el sentido de Gonseth. Los polos de esta dialéctica, el sujeto y el objeto, no pueden ser tratados aisladamente. Todo experimento envuelve una acción recíproca entre un objeto y un aparato, en la que el aparato viene a ser por un lado una como prolongación de alguno de nuestros sentidos, y por otro, es a la vez objeto de alguna teoría. El experimentador reúne las experiencias y formula las leyes. El teórico busca el armazón lógico que traba las distintas leyes, y regularmente lo busca estableciendo hipótesis, de las que se siguen como consecuencias las leyes encontradas con anterioridad por el experimentador. En expresión concisa sería: *"Primero la experiencia, luego la teoría".* Mas no falta la fórmula complementaria: *"Primero la teoría, luego la experiencia".* Una teoría no sólo describe e interpreta un sector experimental precedente, al mismo tiempo abre un sector ulterior de experiencias, que antes tal vez carecían de

sentido, tal vez no podían ser técnicamente realizadas. Las teorías describen también metas y le señalan al experimentador la elección entre la ilimitada multiplicidad de ensayos posibles. Experimentos, cuyos resultados conducen finalmente a las proposiciones de una teoría, presuponen por lo regular otra u otras teorías reconocidas ya como verdaderas. Así la ley de la caída de los cuerpos es una consecuencia de la ley de la gravitación, y ni una ni otra tiene sentido sin una teoría sobre la medida de espacios y tiempos: toda Mecánica presupone una Cinemática y juntamente también una Geometría.

Una teoría que presupone otra permanece intacta en tanto que ésta es "verdadera". Mas, cuando se reconoce la primera como "falsa", ¿qué consecuencias traen sus errores para la segunda?... El descubrimiento de las leyes de Kepler (1609-1619) presupuso un conjunto de suposiciones, entre otras una sobre la velocidad de la luz. Kepler, como todos sus antecesores y contemporáneos, hacía coincidir el instante de un suceso astronómico con el instante de su observación ($c = \infty$). En el año 1676 Römer de las desviaciones que el movimiento aparente de los satélites de Júpiter presentaba, respecto de lo calculado según las leyes de Kepler, dedujo la velocidad de la propagación de la luz. Así pues: una teoría hizo posible a una segunda, y ésta, juntamente con ulteriores observaciones para la revisión de la primera, llevó a sustituir aquélla por otra perfeccionada. La teoría de la gravitación de Newton, nacida de las leyes keplerianas, actuando después hacia atrás presenta a éstas como una primera aproximación. Todavía Einstein indica que la misma teoría de Newton es sólo verdadera con cierta aproximación. A menudo una teoría (consciente o inconscientemente) provisional proporciona la base para un conocimiento más profundo del mismo objeto. En este sentido el modelo atómico de Bohr ha sido algo provisional, pero necesario.

J. M.ª Riaza.

MÜLLER, G. H.: *Zur Methodologie der Physik und zum Standpunkt von J.-L. Destouches.* Dialectica, 7 (1953) 255-275.

Sirve de hilo conductor en este artículo la primera parte del volumen *Méthodologie. Notions géométriques* de Jean-Louis Destouches y como complemento para muchas de las cuestiones suscitadas el libro *La Structure des théories physiques,* de Paulette Destouches-Février. Ambos autores vienen trabajando desde hace muchos años en los *Fundamentos de la Física,* como, por analogía con el concepto general "Fundamentos de la Matemática", puede tal vez traducirse el término "Physico-Lógica" empleado por los autores.

La estructura de una "teoría sobre las medidas" está concatenada de modo extraordinariamente complicado con diferentes teorías físicas. Las principales afirmaciones de tal teoría refiérense a la existencia de "aparatos" que permiten transportar unívocamente las variaciones de las magnitudes que aparecen en una ley a las variaciones de la posición de un indicador sobre una escala.

Cuando ha de ser sometida a examen una ley de una teoría física, no se la puede presuponer en el procedimiento de medida del que se eche mano para el examen. Cabe, por el contrario, utilizar otras leyes que pertenezcan a la misma teoría, pero que sean independientes de aquélla, y aprovechar también otras teorías. Hay que prestar atención a si acaso se comete en el proceso empleado para la medida un círculo vicioso.

J. M.ª Riaza.

GUZZO, A. - GIACON, C.: *Il problema della scienza,* Sapienza, 6 (1953) 290-304.

Bajo un título común se presentan las dos introducciones que sus autores debían leer el año de 1953 en la 9.ª Reunión de Filósofos Cristianos de Gallarate (Italia). Título que indica el tema general de la misma: el problema de la ciencia. El tema, sin embargo, se había restringido al problema de las ciencias *experimentales,* por lo cual—dice el profesor Guzzo—quedaban excluídas, al menos en parte, las matemáticas y la misma metafísica en cuanto no fundada en la experiencia, como también la cuestión del conocimiento espontáneo como contrapuesto al científico. Alrededor de este tema central se agrupan otros, cuya solución se apunta conforme a diversos puntos de vista del autor, muchas veces divergentes de los de otros autores. Tales son: Teoricidad o practicidad de las ciencias experimentales. ¿Se puede aun hoy día decir

que las ciencias son únicamente de lo universal y necesario? Relación entre la ciencia y la filosofía, entre la ciencia y la Fe. Para el P. Giacon, el problema de la ciencia es muy importante al filósofo cristiano, ya que su solución influye en la teoría del conocimiento y en toda la concepción filosófica. Ciertamente el conocimiento científico y su certeza es muy inferior al metafísico de los primeros principios, y por eso es absurdo el frustrado intento de sustituir la metafísica por la filosofía de las ciencias. Sin embargo, aun dado el estado actual de las ciencias experimentales y sus modernas teorías sobre los espacios pluridimensionales, las geometrías no euclidianas, relatividad, indeterminación, etc., debe afirmarse que en el conocimiento del mundo físico, por los procesos de abstracción e inducción llegamos a conocer la universalidad y necesidad de hecho y obtener así un conocimiento de las propiedades y de las leyes de la naturaleza—tal vez aproximadas—que, sin ser de las esencias, es verdaderamente científico. Será, pues, ésta una ciencia con valor universal y necesario, de hecho y no de derecho, a posteriori, no a priori; de modo que podemos preveer el futuro sin temor a equivocarnos, fuera de casos excepcionales, como el del milagro. Claro que al científico, que en cuanto tal puede ignorar el valor de la ciencia, le completará el filósofo con la aplicación de conceptos y principios justificados *a priori*. *A. Fabrat.*

SALMAN, D. H.: *De la méthode en Philosophie naturelle*. RevPhilLo 50 (1952) 205-229.

Las tendencias del neo-tomismo en materia de Cosmología han sido expuestas por N. Luyten, y en materia de Psicología por St. Strasser con ocasión de las jornadas de estudio en el *Centenario* del Crd. Mercier. Las de Strasser coinciden, además, con las de A. Marc. Estas concepciones con todo no son admitidas universalmente y es conveniente formular explícitamente una doctrina radicalmente diferente con las razones que la avalan. En contra de Luyten hay que decir que es la experiencia científica y no la inmediata o "directa" la que nos acerca verdaderamente a la realidad. Los dos tipos de experiencia no brindan dos vías distintas y complementarias de acceso a lo real. Se trata por una parte de una experiencia ingenua, desprovista de todo valor objetivo inmediato, y por la otra del conocimiento que se saca de la experiencia al fin de un esfuerzo crítico laborioso. Si la primera se impone como un punto de partida necesario, la segunda sola llega a un conocimiento objetivamente válido. Por lo demás, ninguna de las dos es directa o inmediata o primera en lo que se refiere a su contenido inteligible. Porque si la experiencia que Luyten llama "directa" (la vulgar) "establece un contacto con la realidad en toda su plenitud"—como pretende el mismo—, eso no es verdad sino como presencia ontológica, de ninguna manera como realidad *conocida* en sus últimas características. Tampoco basta acudir a la experiencia vivida de la realidad material como fuente de la filosofía natural. Todo lo que se conserva así del universo material no es sino que afecta de alguna manera al conocimiento. Luego por una reducción reflexiva sobre una experiencia así caracterizada se pretende continuar la investigación filosófico natural. Esto es demasiado fácil, demasiado subjetivo y personalista, y sobre todo desconoce a su vez todo trabajo científico de la psicología y de la epistemología sobre la función misma de conocer. Así, pues, la filosofía natural debe fundarse sobre una indispensable propedéutica. Supone la existencia previamente adquirida de un conocimiento científico válido (aunque siempre perfectible), tanto del mundo corporal como de las funciones cognoscitivas. Sólo entonces dispone de *objetos* sobre que especular válidamente y de *categorías* ya depuradas que le permitirán emprender investigaciones totalmente diferentes de su investigación original. Así estará garantizado el alcance, inicial al menos, de los modos de pensar utilizados en el plano filosófico. Porque es evidente que en su dominio propio el pensamiento filosófico tendrá que crearse categorías nuevas, adaptadas a su objeto específico. *J. Echarri.*

LUYTEN, N.: *Cosmologie et Philosophie "scientifique". Réponse àu R. P. Salman*. RevPhilLo 51 (1953) 587-602

En primer lugar, Salman no reproduce el Pensamiento de Luyten sobre la experiencia "directa", que significa espontánea y cuyo carácter de cosa estructurada, elaborada y dominada por la interpretación se había reconocido expresamente. Tampoco es exacto que su orientación coincida con la de Strasser y Marc en Psicología. Con todo,

es cierto que la concepción de Salman constituye una doctrina radicalmente diferente de la de Luyten. Según Luyten, la filosofía de la naturaleza es una investigación de la inteligibilidad "esencial" de la realidad material, en oposición a la inteligibilidad "funcional" que buscan las ciencias. Esa realidad material se nos da en las dos experiencias, espontánea y científica, pero sometidas *ambas* a una crítica depuradora de los elementos superestructurados a la realidad misma. Esta labor de reducción es ya filosófica y debe hacerse a la luz de las exigencias filosóficas. Salman coincide en no reconocer a la experiencia espontánea un valor ontológico puro, aunque exagera su impureza para destacar, también exageradamente, el valor ontológico de la experiencia científica. La diferencia esencial está, pues, más bien en la manera de concebir la crítica de la experiencia, necesaria a la construcción de una filosofía natural. Mientras para Luyten es una tarea filosófica y debe aplicarse incluso a la experiencia científica, para Salman es tarea de la ciencia. Esto implica que la ciencia se garantiza por sí misma y que por eso constituye una propedéutica indispensable de la filosofía. Nada de eso se justifica. La ciencia no responde a ese ideal de objetividad que traza Salman. Se propone como criterio fundamental de la misma la verificación experimental y el consentimiento de los sabios. Pero eso es dejarse aprisionar en un ideal de objetividad exclusivamente científico, y por lo mismo dentro de una objetividad exclusivamente fenoménica. En cambio en el plano de la inteligencia se puede hablar de una objetividad plena, ya que sólo ahí podemos alcanzar el objeto en su ser absoluto. Por otra parte, Salman tiene que reconocer la existencia de esa objetividad filosófica, para la que no suministra en cambio ningún criterio. Se hace preciso reconocer que una crítica filosófica, realizada a la luz de lo que exige una verdadera objetividad, sería más eficaz que una crítica científica inspirada en un criterio bastante menos exigente. La reflexión filosófica sobre una experiencia no estilizada todavía por la ciencia parece presentar ciertas ventajas fundamentales, sin que ello signifique una desestima de la crítica científica y de los servicios prestados a la investigación objetiva. Se rechaza sólo la exageración de su importancia. *J. Echarri.*

BUCHEL, W.: *Zur naturphilosophisch - erkenntnistheoretischen Problematik del Quantenphysik.* Scholastik 28 (1953) 161-187.

Se trata de interpretar la significación real de la función de estado u onda de probabilidad, que introduce la física cuántica para describir el estado de un sistema físico, p. e. de un electrón. Después de precisar el sentido, que le da la propia física cuántica en su campo, es preciso buscar su significación desde el punto de vista crítico y ontológico. Desde luego la indeterminación cuántica o modificación de la función de estado con cada medida no puede ser interpretada simplemente ni como una indeterminación objetiva ni tampoco como un mero no-saber nuestro, es decir, como una indeterminación subjetiva. La solución de esa dificultad no es la propuesta por Weizsäker, es decir, suponer que se trata de una corrección que la mecánica cuántica introduciría en el cálculo de probabilidades demasiado aprioristico, concretamente en el teorema de la adición de probabilidades. No tiene en cuenta que ese teorema se refiere a probabilidades *independientes*. Tampoco satisface la solución del "campo de posibilidad", sugerida por A. Wenzl y otros. Supone que la localización existe sólo como posibilidad, que se actualiza en el momento de realizar la medida. A primera vista parece resolverse la dificultad de una ubicuidad en las partículas, pero en definitiva implica una acción a distancia de la placa fotográfica. La solución de la lógica trivalente de Reichenbach puede valer bien como sistema de reglas del lenguaje utilizado por la física cuántica, pero no como solución ontológica. En definitiva, es preciso reconocer que nuestros conceptos del mundo macrofísico no se adaptan adecuadamente (univocamente), sino sólo analógicamente al mundo microfísico. Esta es la raíz de las dificultades. En realidad las partículas elementales no poseerían ni posición, ni impulso, etc., sino ciertas propiedades que en el mundo macrofísico es donde se definen exactamente como posición, etc. Las propiedades que en el orden microfísico corresponden a la posición, etc., las posee la partícula simultáneamente, aunque sus correspondientes macrofísicas no se puedan determinar simultáneamente. Aún la posición determinada que la física cuántica atribuye al electrón después de una medida no se debe referir inmediatamente a la realidad objetiva, sino a una especie de *modelo* de la realidad, construído a base de las experiencias realizadas que sintetiza. *J. Echarri.*

DEL-NEGRO, W.: *Statistische Gesetze und Determination.* ZeitfphF 7 (1953) 65-72.

Muchos han pensado que la regularidad estadística no puede fundarse sino en el determinismo de los procesos individuales, si ha de ser racional. Esta cuestión no se la puede dar por cancelada, máxime hoy cuando se va imponiendo la idea de que no es posible reducir las propiedades del todo a las de sus elementos. Por eso la regularidad estadística plantea el problema de si los eventos individuales comprendidos por ella tienen o no ley. Los intérpretes positivistas de las relaciones de indeterminación de Heisenberg afirman absolutamente que no la tienen. Quienes representan la opinión de que la aplicación del cálculo de probabilidades presupone ya una determinación omnímoda, afirman también absolutamente que tienen ley. Ninguna de las dos respuestas extremas acierta. La primera por el motivo harto conocido de que la indeterminación resultante de la naturaleza del proceso de observación no se puede identificar con la indeterminación real. La segunda porque la aplicación del cálculo de probabilidades está ya garantizada, si en el plano de los grupos abarcados por la estadística se dan condiciones que permiten ser interpretadas como regularidades precisamente en ese plano, sin que por ello los sucesos individuales deban estar determinados exactamente. Esto se hace posible en último término, porque en cada nuevo nivel o tipo de complejidad surgen nuevas leyes y funciones específicas del grupo. Y eso sin necesidad de suponer ningún factor nuevo de tipo elemental, sino por una actuación de las leyes del grupo como tal. Así, pues, no estamos, según nuestro saber actual, en condiciones de decidir si los sucesos individuales de una colectividad estadística tienen que estar o no estrictamente determinados. *J. Echarri.*

FREYTAG LORINGHOFF, BRUNO v.: *Wharscheinlichkeit, Kausalität und Freiheit,* Phil-Nat 2 (1952) 35-50.

Se habla de una crisis de la causalidad. Se trata de un equívoco. Se identifica la previsibilidad de un proceso a partir de ciertas condiciones iniciales medidas con la causalidad en el sentido ordinario y más estricto. Pero con *ese sentido* no hay dificultad en decir que en ciertos dominios—los microfísicos—no rige la causalidad, pues ello, supuestas las relaciones de indeterminación, resulta una tautología. Merece la pena estudiar lo que haya de verdad o de insinuación acertada en esa crisis referida al sentido normal del término causalidad. Para ello es preciso ir definiendo estos tres términos que se mezclan necesariamente en toda esta cuestión: probabilidad, causalidad y libertad. El análisis lleva a ver que los tres elementos pueden conjugarse en la naturaleza sin excluirse. En particular, la libertad del hombre es compatible con el determinismo causal, si se cuenta con una realidad estructurada en diversos planos, a cada uno de los cuales corresponde una forma especial de determinación. Cada forma superior de determinación—la más baja es la del mundo físico y atómico—da lugar a que en la inferior se produzca una cierta indeterminación, i. e. un cierto grado de azar. Por eso la capa más ínfima está totalmente determinada en sí misma. Podemos asegurar al científico que no necesita renunciar a su creencia en las leyes estrictamente causales de la naturaleza, ya que los hechos conocidos hoy, en particular la validez de las leyes estadísticas, se concilian con esa creencia. Quien no quiera aceptar ésto, nos podría forzar a discutir el problema de las leyes probabilísticas también en la hipótesis de una naturaleza inorgánica indeterminada en sus más íntimos elementos. Pero renunciamos aquí a eso, porque tal naturaleza nos resulta irrepresentable y conceptualmente inaprensible. Es una contradicción pretender captar en un concepto y por eso en una ley lo sin-ley. Así una causalidad puramente probabilística fracasará como fracasó el intuicionismo matemático en su intento de utilizar como fundamento de las matemáticas series libres, i. e. sucesiones infinitas de objetos matemáticos no determinados por ninguna ley. Las leyes probabilísticas valen en la naturaleza por ser ésta cosmos perfecto. Y es cosmos perfecto precisamente por ser caos ideal. *J. Echarri.*

V. MERSCH: *L'origine de L'univers selon la science,* en Nouvelle Révue Théologique, 75 (1953) 225-251.

La sustancia de este artículo está bien compendiada en las conclusiones que al final hace el mismo autor. 1) Actualmente la cuestión de la antigüedad del Universo y de

sus orígenes se aborda de una manera científica, apoyándose sobre hechos y leyes perfectamente establecidas, de la mecánica, de la relatividad, de la estadística, de la física y, sobre todo, de la radiactividad. 2) La cuestión es abordada científicamente, pero todavía no decidida. A todas las afirmaciones y deducciones de los sabios hay que anteponer un signo de interrogación, y muchas veces varios. Las divergencias son ya, por sí solas, una invitación a la reserva. 3) El valor de estas investigaciones y de sus conclusiones es evidentemente el de los hechos sobre los cuales se apoyan, y el de los métodos de deducción que se les aplica. Los hechos muchas veces no son más que imperfectamente conocidos; y es un problema el de si es legítima la extensión o extrapolación de las leyes físicas y mecánicas a un objeto tan vasto y total como el universo. 4) Para la mayor parte de los astrofísicos, la estructura actual del Universo ha tenido un comienzo. Su estudio nos conduce a un momento en el que no había tierra, ni planeta, ni sol, ni estrellas, ni nubes interestelares, ni galaxias, ni moléculas, ni átomos. En este momento el Universo era mucho más pequeño de lo que es ahora. Contenía ya toda la materia que tiene ahora, pero no tenía todavía su forma. 5) La fecha de este comienzo la fijan provisional y aproximadamente. Fué hace 5.000 millones de años. La misma, poco más o menos, para la tierra y para los planetas solares que para el sol 6) El comienzo a que nos conduce la ciencia ¿era el de la materia, su nacimiento, su creación, su salida de la nada, o solamente el de su estructura actual? ¿Fué absoluto o relativo? La ciencia, como tal, no responde a esta cuestión. Es verdad que los sabios se expresan frecuentemente con la palabra creación. Pero no conviene darla el sentido filosófico o religioso que nosotros le damos. Para unos toda cuestión relativa a lo que ha precedido a este comienzo y a su naturaleza no puede ser resuelto por la física, y además no la pertenece; para otros, así como una semilla contiene en sí toda la planta, aquel comienzo o estado inicial, ocultaba en sí el germen de su crecimiento y de su evolución. *N. González Caminero.*

F. Budde: *Der Hylomorphismus, ein überholter Standpunkt?* Div. Thom. (Freib.), 29 (1951), p. 35-64.

La moderna investigación científica apenas tiene relación alguna con el hilomorfismo. Un tránsito de la ciencia actual a este sistema sólo sería realizable a partir de la física. Existen en realidad hechos científicamente reconocidos que hablan en favor de la teoría hilomórfica: tal es, v. gr., el múltiple y evidente dualismo que se presenta en el ser y en el acontecer corpóreo-dualismo en la inercia, en la extensión, en la gravedad, en la elasticidad, en todas las fuerzas y formas de energía. También en el ámbito de los descubrimientos recientes juega el dualismo un papel importante: así en el sistema periódico, en la estructura del átomo y de su núcleo, en la actividad microcósmica, en la relatividad, en toda teoría ondulatorio-corpuscular. Sólo existe una explicación satisfactoria de este hecho tan sorprendente en su generalidad: lo corpóreo en lo más íntimo de su ser ha de estar de alguna manera estructurado dualísticamente. Así nos acercamos al hilomorfismo: llegar a él supone una ulterior investigación. Trátase de ofrecer la solución ontológica del problema del cambio sustancial. Los adversarios rachazan propiamente tan sólo la realidad de semejantes cambios, por lo menos en el mundo anorgánico. Para establecerlos hay que partir del criterio de que la definida capacidad química de reacción permite establecer la esencia de las sustancias corpóreas. El núcleo de la controversia se reduce a saber si la trabazón de los elementos en la combinación química es *sustancial* o meramente *accidental*. El antihilomorfismo, al invocar en su argumentación las exteriorizaciones sensibles del ser, no baja a la profundidad óntica del mismo, y así no capta el problema en su aspecto justo. El concepto de cambio sustancial no es el mismo para los dos partidos: el antihilomorfismo exige que se presente una determinación óntica enteramente nueva, mientras que para el peripatético basta el paso de una sustancia a otra de alguna manera diversamente especificada. Sería una inconsecuencia impugnar la realidad de los cambios sustanciales del mundo anorgánico, invocando los resultados físico-químicos de la atomística. También el enlace químico determinado por las fuerzas de combinación requiere siempre una unidad sustancial última que sea soporte de ellas. Al considerar con mirada realmente ontológica así las consecuencias de la física clásica como los resultados de la moderna física atómica, no se ve cómo pueda presentarse el sistema aristotélico como algo definitivamente superado. No basta, con todo, la

justificación de la tesis hilomórfica a la luz de los resultados todos de la investigación física, sino que es preciso además completarla en diversas direcciones y tratar a su luz nuevos y difíciles problemas. *R. Puigrefagut.*

SALMON, WESLEY C.: *The Uniformity of Nature.* PhilPhenRe XIV (1953) 39-48.

Este trabajo pretende demostrar que el principio de uniformidad de la naturaleza no puede constituir una condición necesaria ni suficiente de la inducción. Dicho principio no puede establecerse ni empíricamente ni *a priori*. Tampoco está justificado adoptarlo como un postulado de la ciencia. Pero, incluso si pudiéramos saber que es verdadero, tampoco habría de servirnos para justificar la inducción. No basta saber que existen leyes causales; tenemos que buscar los medios para encontrar leyes causales particulares. Cualquier formulación que se dé al principio de uniformidad de la naturaleza resulta demasiado débil para ser útil, o demasiado fuerte para ser verdadera. Así, pues, el principio de la uniformidad de la naturaleza no puede considerarse como justificación suficiente de la inducción. Y de ello se sigue que tampoco es una condición necesaria para justificarla, porque ella ha recibido ya una justificación que resulta válida, lo mismo si la naturaleza es uniforme que si no lo es. *A.*

REIDEMEISTER, K.: *Zur Logik der Lehere vom Raum.* Dialectica 6 (1952) 327-342.

El resultado del análisis aquí realizado se resume en los siguientes puntos: No se da una intuición pura de las situaciones especiales, p. e. de las posiciones espaciales que los planetas ocupan en momentos determinados. Existen proposiciones verdaderas y generales, no tautológicas, sobre contenidos intuitivos, i. e. hay juicios sintéticos *a priori* de la intuición. Las propiedades de contenidos (Sachverhalte) intuitivos no satisfacen de antemano a las reglas de la lógica de los predicados. Pero pueden construir clases de contenidos o situaciones y de propiedades intuitivas, que satisfagan a las reglas de la lógica de los predicados. Propiedades de este tipo vienen designadas como propiedades intuitivas exactas. Ellas son también propiedades de las cosas reales. Las proposiciones verdaderas, construídas a base de tales propiedades, corresponden a situaciones y contenidos reales. Por tanto, en este sentido restringido el espacio es la forma de las cosas exteriores. Esta afirmación, dado el carácter de las situaciones exactas, no se opone esencialmente a los resultados métricos físicos ni a las hipótesis teóricas fundadas sobre ellos. *J. Echarri.*

DEFEVER, J.: *La preuve transcendante de Dieu.* RevPhilLo 51 (1953) 527-540.

La prueba de la existencia de Dios ha de arrancar de la experiencia, y a un tiempo y desde su interior trascenderla, así como al mundo inmanente y finito. Trasciende la experiencia fenoménica por la reflexión total, que a modo de intuición nos abre en el corazón de la primera, la experiencia inteligible. Vemos que entendemos nuestro acto de entender, que amamos nuestro acto de amar. Trasciende lo inmanente y subjetivo. Porque esa reflexión intuitiva apresa una actividad que se hace y se mueve y a la vez se actúa y se acaba en el objeto hacia el que se mueve. Este objeto, es por tanto, su actual perfección de ser. Queda, no obstante, ajeno, existe con existencia distinta del sujeto. La actual perfección de ser del sujeto es por ende objetiva, y trasciende lo inmanente. Trasciende lo finito. La reflexión total nos muestra que el objeto no sólo actúa y perfecciona el impulso intelectual, sino que al actuarlo también lo restringe. Pero una actividad consciente de tal restricción, por fuerza desborda al objeto en pos de un fin exento de toda limitación. Irradia de ahí que el sér de mi actividad y el del objeto que me actúa limitándome, participan del Sér Infinito. Así alcanzo de Él un conocimiento positivo por semejanza, expresable en la analogía de proporcionalidad intrínseca. Tal surge el Trascendente del fondo mismo de la experiencia. *L.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Aróstegui** (Antonio): Esquemas para una Historia de la Filosofía occidental. Granada. Edit. Cam., 1953. 728 pp.
2 **Canale Cánova** (Alejandro): Relaciones entre la Filosofía e Historia de la Filosofía. Phil. (Mendoza), n. 16 (1952), 101-110.
3 **Castro Silva** (José Vicente): Notas para la Historia de la Filosofía. RevColNSRos. (Bogotá), 47 (1952), 133-152, 48 (1953), 5-19.
4 **Goldschmidt** (Werner): Los quehaceres del historiador de la Filosofía. RevEstPol., n 67 (1953), 49-82.
5 **Klingner** (Friedrich): La idea de justicia de Hesíodo a S. Agustín. RevEstPol., n. 72 (1953), 23-36.
6 **Laín Entralgo** (Pedro): La estructura del saber médico a la luz de la historia. CuadHisp., 15 (1953), 149-62.
7 **Marías** (Julián): Historia de la Filosofía. 6.ª ed. M. Rev. de Occidente. 1952. 460 pp.
8 **Oromí** (Miguel, O. F. M.): Filosofía clásica y filosofía romántica. Bolívar (Bogotá), n. 13 (1952), 539-56.
9 **Pantano** (Ricardo D.): El concepto moderno de Historia de la Filosofía. Phil. (Mendoza), n. 17 (1952), 59-74.

Edad antigua.

[Oriente]

10 **Lákatos** (Eugenio, S. V. D.): La cosmogonía bíblica y las cosmogonías antiguo-orientales. RevTeol (La Plata), n. 11 (1953), 40-49.
11 **Lao-Tsé**: Tao-Teh-King (El libro del camino recto). Trad. por C. Serra. Palma de Mallorca., Edit. Columba. 1952, 97 pp.
12 **Bucca** (Salvador): Isa Upanishad. Trad., introduc. y notas. NotEstFil. (Tucumán), 3 (1952), 47-55.
13 — — Kata Upanishad. Texto sánscrito. Introduc., traduc. y notas. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 229-301.
14 **Nikam** (N. A.): Algunos caracteres de la filosofía hindú. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 221-31.

[Grecia]

15 **Aguilera** (Francisco M.ª): Notas de historia antigua de Grecia. Duc in altum (México), 18 (1953), 93-107.
16 **Garmendia** (Guillermina): El infinito en el pensamiento antiguo NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 391-95.
17 **Jaeger** (Werner): El estudio de la filosofía griega. Su evolución desde el despertar de la conciencia histórica. NotEstFil (Tucumán), 3, (1952), 1-23.
18 — — Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos. RevEstPol, n. 67 (1953), 17-48.
19 **Mondolfo** (Rodolfo): Eduardo Zeller y la historia de la Filosofía. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 369-80.
20 **Piccione** (Cayetano César): Para una caracterización de la plástica griega. Phil (Mendoza), n. 16 (1952), 89-101.

21 **Pro** (Diego F.): Interpretación del ser en la filosofía griega. Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 41-97.

22 **Seligmann Silva** (Luis M.): Tradición de los primitivos y filosofía griega. Act. I Congr. Mend., 2041-49. Cfr. n. 174 del elenco anterior).

[Heráclito] 23 **Kirk** (G. S.): El cambio natural en Heráclito. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 303-311.

24 **Mondolfo** (Rodolfo): Dos textos de Platón sobre Heráclito. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 233-44.

[Empédocles] 25 **Hölderlin:** Empédocles (Tragedia). CuadHisp, 15 (1953), 215-40.

[Demócrito] 26 **Cappelletti** (Angel José): El sentido de la especulación filosófica y del pensamiento moral en Demócrito de Abdera. RevFil (Argentina), 4 (1952), 15-36.

[Sócrates] 27 **Montenegro** (A.): El tradicionalismo político de Sócrates. RevEstPol, n. 72 (1953), 37-64.

[Platón] 28 **Platón:** El Banquete o sobre el amor. Fedón o sobre el alma. Trad., est. preliminares, notas y estampa socrática, por Juan B. Bergua. M. 1952. 351 pp.

29 — — Carta VII sobre su experiencia política en Siracusa. (Textos clásicos. Trad.). Ideas y Valores (Bogotá), nn. 7-8 (1953), 707-36.

30 **Estrada** (José María de): El oráculo de Cratilo (Reflexión sobre el significado de los nombres). RevFil (Argentina), 4 (1952), 57-73.

31 **Miró Quesada** (Oscar): La trascendencia y la objetividad de la materia en Platón. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 99-112.

32 **Mondolfo** (Rodolfo): Platón y el concepto unitario de la cultura. Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 15-24.

33 **Sciacca** (Michele Federico): Platón. Dos mil años después de su muerte. CdC, 165 (1953), 433-45.

[Aristóteles] 34 **Aristóteles:** Retórica. Edición del texto con aparato crítico, trad., prólogo y notas, por Antonio Tovar. M., Inst. Est. Pol., 1953. XLVIII-245 pp.

35 **Anquín** (Nimio de): La proto-ética aristotélica, según Jaeger. Ort (BA), n. 15 (1947), 5-24.

36 **Gómez Nogales** (Salvador): La "Aristotelian Society". PENSAMIENTO, 9 (1953), 103-106.

37 **Maffei** (F.) y **Agolia** (R.): La historia de la Filosofía en Aristóteles. Phil (Mendoza), n. 15 (1952), 76-80.

[Epicúreos] 38 **Farrington** (Benjamín): La amistad epicúrea. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 105-113.

39 Farré (Luis): Lucrecio el incomprendido. Norte (Tucumán), n. 4 (1953), 25-33.

[Neoplatónicos] 40 **Lacombe** (Olivier): Plotino y el pensamiento hindú. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 109-21.

41 **Elorduy** (Eleuterio): Sobre la "Vida de Aristóteles, según Ammonio". PENSAMIENTO, 9 (1953), 77-95.

42 — — El problema del mal en Proclo y en el Ps. Areopagita. PENSAMIENTO, 9 (1953), 481-89.

Patrística.

43 **Altaner** (Berthold): Patrología. Trad. y Apéndices, por E. Cuevas y U. Domínguez del Val. 3.ª ed. M. Espasa-Calpe. 1953. 407 + 110* pp.

[S. Agustín] 44 **San Agustín:** Obras. Ed. bilingüe. Tomo X. Homilías. Edic. preparada por Amador del Pueyo. M. B. A. C., 1952. XXXVI-943 pp.

45 **Alvarez** (Ulpiano): Invitación a S. Agustín. CdD, 165 (1953), 5-31.
46 **Cilleruelo** (Lope, O. S. A.): Origen del simbolismo del número siete, en S. Agustín. CdD, 165 (1953), 501-511.
47 **García** (Félix, O. S. A.): Ante el centenario de S. Agustín. Inteligencia. Fe. Caridad. CdD, 165 (1953), 229-51.
48 **Valderrama Andrade** (Carlos): Sabiduría y bienaventuranza (en S. Agustín). Bolívar (Bogotá), n.° 14 (1952), 627-41.

Edad media.

[Est. generales]
49 **Anquín** (Nimio de): Génesis interna de las tres Escolásticas. Arqué (Córdoba, Argent.), 1 (1952), 157-94.
50 **Ferdinandy** (Miguel de): El símbolo del macrosmos en el juicio final de Miguel Angel y la tradición medieval. CuadHisp, 15 (1953), 364-84; 16 (1953), 49-71.
51 **Lucero** (Humberto Mario): La ética cristiana medieval. Phil (Mendoza), 9 (1952), n. 16, pp. 69-81.
52 **Montoya** (Rodolfo Adrián): La educación en los monasterios medievales. Phil (Mendoza), 9 (1952), n. 16, pp. 81-89.

[S. Anselmo]
53 **San Anselmo** Obras completas traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la ed. crítica de Schmidt. Tomo II. Versión y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares. Edic. preparada por J. Alameda. M. B A. C., 1953. XV 804 pp.
54 **Rubio** (Luciano, O. S. A.): Algunos pasajes de un tratado de Metafísica del Katibi y la prueba del ser necesario. CdD, 165 (1953), 513-37.
55 **San Cristóbal** (Antonio, C. M. F.): El tratado "De necessitate et contingentia causarum" en la tradición doctrinal de 1250 a 1277 Arqué (Córdoba, Argent.), 1 (1952), 55-83.

[S. Buenaventura]
56 **Sánchez-Marín** (Faustino): La razón del entender, según S. Buenaventura. VV, 11 (1953), 213-26.

[S. Alberto M.]
57 **Cortabarría** (Angel, O. P.): Las obras y doctrinas del filósofo Alkindi en los escritos de S. Alberto Magno. EstFil, 1 (1951-52), 191-209.
58 — — Tabla de las citas de Alkindi y Alfarabi en S. Alberto Magno. EstFil, 2 (1953), 247-50.
59 **Ramírez** (Santiago M., O. P.): S Alberto Magno y la filosofía del Derecho de Gentes EstFil, 3 (1953), 271-90.

[Santo Tomás]
60 **Tomás de Aquino** (Sto.): Suma contra los gentiles. II. M. B. A. C., 1953. XV-944 pp.
61 **Alonso** (Joaquín María): Lo natural y lo sobrenatural (-sobre el libro del P. Alfaro: Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Sto. Tomás hasta Cayetano). RevEspTeol, 13 (1953), 55-68.
62 **Gelabert** (Antonio, O. P.): El valor ontológico de los conceptos como punto de partida de una crítica tomista. EstFil, 3 (1953), 319-48.
63 **Grabmann** (Martín): Sto. Tomás de Aquino. Trad. y notas por S. Minguijón. 2.ª ed. Barcelona. Labor, 1952. 178 pp.
64 **Herrera** (J. de J.): La eficiencia causal de la ciencia divina en Sto. Tomás. Duc in altum (México), 17 (1952), 245-56.
65 **Labrousse** (Roger): Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano. Act. I. Congr. Mend., 1968-74 (Cfr. 174 del elenco anterior.)
66 **Manser** (G. M.): La esencia del tomismo. Trad. por V. García Yebra. 2.ª ed. M. C. S. I. C., 1953. 836 pp.
67 **Pelster** (Francisco, S. J.): La autoridad de Sto. Tomás en las es-

cuelas y ciencias eclesiásticas. Nuestro sentir a propósito de dos recientes artículos (—de Ramírez, O. P. y Bandera, O. P.—). Est Ecles, 27 (1953), 143-66.

68 **Ramírez** (Santiago M., O. P.): En torno a un famoso texto de Sto. Tomás sobre la analogía. Sap, 8 (1953), 166-92.

69 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): Esencia y proceso psicológico del acto libre según Sto. Tomás. EstFil, 3 (1953), 291-318.

[Rogerio Bacón] 70 **Herrán** (Carlos Manuel): Sobre el poblema del alma en los comentarios de Roger Bacón. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 71-76.

[E. de Gante] 71 **Brandariz** (Francisco, S. J.): La Teología en relación con las demás ciencias, según Enrique de Gante. MiscelComill, 19 (1953), 165-204.

[S. de Viterbo] 72 **Casado** (Fidel, O. S. A.): El pensamiento filosófico del Bto. Santiago de Viterbo. CdD, 165 (1953), 103-44; 283-302; 489-500.

[Escoto] 73 **Barona Becerra** (Antonio): Voluntarismo escotista. UnivAntioq, n. 113 (1953), 11-28.

74 **Gandillac de** (Maurice): Actualidad de Duns Escoto. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 245-53.

[Ockham] 75 **Farré** (Luis): Una síntesis de la filosofía nominalista. Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 273-82.

76 **Rubert Candau** (José María): En torno a la interpretación del ockamismo. VV, 11 (1953), 367-72.

77 **Torelló** (Ramón María, S. J.): El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV. PENSAMIENTO, 9 (1953), 199-228.

Edad moderna.

[Renacimiento] 78 **Kristeller** (Paul Oskar): El mito del ateísmo renacentista y la tradición francesa del librepensamiento. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 1-14.

79 **Pantano** (Ricardo D.): El primer humanismo del Renacimiento. Phil (Mendoza), n. 15 (1952), 9-23.

[Pico] 80 **Pico Della Mirandola** (Juan): De la dignidad del hombre. Trad., introduc. y notas por Elis. Goguel de Labrousse. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 353-70.

[L. da Vinci] 81 **Betancur** (Cayetano): Para una filosofía de lo inconcluso. Univ Antioq, 27 (1952), 259-63. (—sobre Leonardo da Vinci—).

82 **Estiú** (Emilio): El tratado de la pintura de Leonardo y la filosofía del Renacimiento. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 349-67.

83 **Farré** (Luis): Técnica y teoría en la estética de Leonardo da Vinci. Norte (Tucumán), n. 3 (1952), 47-51.

[Maquiavelo] 84 **Maquiavelo** (Nicolás): El príncipe, comentado por Napoleón Bonaparte Trad. por E. González Blanco. 3.ª ed. M. Edic., Ibéricas, 1953. 441 pp.

[Erasmo] 85 **Erasmo de Rotterdam:** Elogio de la locura. Trad. y prólogo de J. M. Espinás Masip. Barna. Edit. Fama, 1953. 214 pp.

[Campanella] 86 **Gómez Forgues** (Máximo Ignacio): Tomás Campanella. Apuntes para una semblanza de su vida y de su obra. CyF, n. 33 (1953), 19-38.

[Shakespeare] 87 **Goldschmidt** (Werner): Problemas de justicia en "Medida por medida", de Shakespeare. RevEstPol, n. 72 (1953), 3-21.

[Descartes] 88 **Descartes:** Discurso del método. Introducción, trad y notas por J. Pérez Ballestar. Barna. Edit. Fama, 1953. 178 pp.

89 **Derisi** (Octavio Nicolás): El racionalismo, raíz del sistema cartesiano. Cultura (La Plata), n. 5 (1950), 9-39.

90 **Pita** (Enrique B., S J.): La metodología filosófica de Descartes y su repercusión en la filosofía moderna. CyF, nn. 31-32 (1952), 15-27.

91 **Ibérico** (Mariano): Conceptos y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz). Act. I Congr. Mend., 1963-67. Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

[Pascal] 92 **Pascal** (Blas): Pensamientos. Trad. por I. Antich Sariol. Prólogo de J. M. Espinás Masip. Barna. Edit. Fama, 1953. 327 pp.

93 **Perdomo García** (José): La teoría de los espíritus en Pascal. Rev Fil. 12 (1953), 373-91.

[Leibniz] 94 **Leibniz**: Sobre la felicidad (Fragmento). NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 123-28.

95 **Valentié** (María Eugenia): Sobre el "misticismo" de Leibniz. Not EstFil (Tucumán), 3 (1952), 239-52.

[Berkeley] 96 **Guil Blanes** (Francisco): La negación del mundo inteligible en Berkeley. RevFil, 12 (1953), 359-71.

97 **Luce** (A. A.): George Berkeley hoy y mañana. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 343-51.

[Rousseau] 98 **Labrousse** (Roger): Nota sobre el concepto de voluntad general en Rousseau. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 25-33.

[Kant] 99 **Kant**: ¿Qué significa orientarse en materia de pensamiento? Trad., introd. y notas de Hernán Zucchi. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 135-50.

100 **Peñaloza** (Walter): El origen del conocimiento según Kant. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 188-205.

101 **Rodríguez Rosado** (Juan José): Filosofía del Derecho y teoría del Estado. Sugerencias al margen de un libro sobre política kantiana. CdD, 165 (1953), 587-96.

[Fichte] 102 **Testasecca** (Aldo): Pensamiento y actualidad fichteanos. Phil (Mendoza), 9 (1952), n. 5, pp. 81-87.

[Hegel] 103 **Hegel**: Lecciones sobre Historia Universal. 3.ª ed. 2 vols. M. Rev. de Occidente, 1953. 400 y 420 pp.

104 **Goldschmidt** (Werner): La filosofía y la Universidad en el pensamiento clásico alemán. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 15-29.

[Marx] 105 **Fernández de Soto** (Abraham): Exposición y crítica del materialismo histórico. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 3-4 (1952), 221-32.

106 **Herrera Figueroa** (Miguel): Estimativa jurídica del materialismo histórico. Norte (Tucumán), n. 3 (1952), 101-16.

[Goethe] 107 **Anquín** (Nimio de): El misterio de la poesía "Selige Sehnsucht", de Goethe. Norte (Tucumán), n. 2 (1952), 5-21.

108 **Delgado** (Honorio): Goethe y la Filosofía. Arch. de la Soc pe-

109 **Gandolfo** (Rafael): Introducción al conocimiento de Goethe. Est (Ch), n. 17 (1949), 3-23.

110 **Krebs** (Ricardo): Humanismo estético y ético en Goethe. Est (Ch), n. 17 (1949), 37-48.

111 **Lizondo Borda** (Manuel): Goethe y la historia. Sus juicios más significativos. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 53-61.

112 **Von Rintelen** (Fritz Joaquim): El amor de Goethe a la naturaleza. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 225-38.

[Kierkegaard] 113 **Kampmann** (Theoderich): Kierkegaard como educador religioso. Trad. y prólogo de J. Artigas. M. C. S. I. C., 1953. 201 pp.

114 **Siebers** (Bernardo): Sören Kierkegaard y el existencialismo. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 9-20.

[Comte] 115 **Stark** (W.): El experimento religioso de Comte. RevIntSoc, n. 37 (1952), 35-45.

[Dostoyevski] 116 **Dostoyevski** (Fiodor): Obras completas. Tomo I., 5.ª ed. M. Aguilar, 1953. 1.570 pp.

117 **Tierno Galván** (Enrique): Concepción del mundo e ideas políticas en Dostoyevski. RevEstPol, n. 70 (1953), 83-105.

[Poincaré] 118 **Vallejos** (M. A. Raúl): Henri Poincaré y el infinito. UnivAntioq, 27 (1952), 139-43.

[Wagner] 119 **Duverges** (Elena): Las ideas estéticas de Ricardo Wagner. Rev Fil (Argentina), n. 6 (1953), 61-71 .

[Rosmini] 120 **Muñoz Alonso** (Adolfo): El pensamiento teosófico de Rosmini. RevEspTeol, 13 (1953), 383-95.

121 **Ruiz Cuevas** (Juan José): La filosofía como salvación en Rosmini. Murcia. Aula. 1952. 320 pp.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Simmel] 122 **Pantano** (Ricardo D.): La metafísica de la vida en la obra de Simmel. Phil (Mendoza), n. 16 (1952), 25-43.

[Brentano] 123 **Cruz Hernández** (Miguel): Francisco Brentano. Salamanca. Universidad, 1953. 252 pp.

124 — — El problema de Dios en la filosofía de Brentano. Rev Fil, 12 (1953), 345-58.

[Bergson] 125 **Castellani** (Leonardo): Bergson. Humanidades (Salta, Angent.), n. 7 (1950), 26-32.

126 **Vasallo** (Angel): Bergson y nosotros. CyF, nn. 31-32 (1952), 41-55.

[Freud] [Adler] [Jung] 127 **Bottone** (Phyllis): Alfred Adler, apóstol de la libertad. Trad por F Oliver Brachfeld y M. Siguán. Introducción de F. Oliver Brachfeld: Adler y las doctrinas de la "Psicología del individuo". Barna. Luis Miracle. 1952. 355 pp.

128 **Ciarlo** (Héctor Oscar): Nota sobre la teoría de los complejos de Alfredo Adler y los tipos psicológicos de C. G. Jung. RevFil (Argentina), 6 (1953), 55-60.

129 **Donceli** (José): Reflexiones sobre Freud. Humanidades (Salta, Argent.), n. 7 (1950), 37-43.

130. **Ortiz de Zárate** (Luis María, S. J.): Génesis neurótica en Freud y Adler. Eca (San Salvador), 7 (1952), 456-63.

131 **Pita** (Enrique): Freud y su desviación inicial. Latinoamérica, 4 (1952), 75-79.

132 **Siguán** (Miguel): Freud desde dentro. Arbor, 24 (1953), 533-40.

[Freyer] 133 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Anti-Freyer o la revolución de la ciencia social de Hans Freyer. RevIntSoc, n. 37 (1952), 5-34.

[Rilke] 134 **Langfelder** (Otto E.): El fondo metafísico de la poesía de Rainer María Rilke. CyF, nn. 31-32 (1952), 57-82.

[Husserl] 135 **Lucas Gioja** (Ambrosio): Estructura lógica de la norma para E. Husserl. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 3-4 (1952), 245-53.

136 **Vázquez** (Juan Adolfo): Las meditaciones cartesianas de Husserl. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 53-58.

[Scheler] 137 **Peña** (Manuel): Líneas arquitectónicas del pensamiento de Max Scheler. Montezuma. (México), 19 (1950), 144-52.

[N. Hartmann] 138 **Anquín** (Nimio de): La ontología sin ser de Nicolai Hartmann. Arqué (Córdoba, Argent.), 1 (1952), 247-67.

[Wittgenstein] 139 **Sánchez Mazas** (Miguel): A los dos años de la muerte del filósofo. La ciencia, el lenguaje y el mundo, según Wittgenstein. CuadHisp, 15 (1953), 35-44.

[Schweitzer] 140 **Tierno Galván** (Enrique): Perfil de Albert Schweitzer y de su obra. Arbor, 26 (1953), 263-79.

[Keynes] 141 **Tovar Concha** (Diego): El sistema general keynesiano y el pensamiento católico. Universitas (Bogotá), n. 4 (1953), 217-43; n. 5 (1953), 269-79.

[Croce] 142 **Caturelli** (Alberto): La filosofía de Benedetto Croce. Arqué (Córdoba, Argent.), 1 (1952), 217-36.

143 **Valverde** (José María): Notas sobre la lingüística de B. Croce. CuadHisp, 14 (1953), 269-75.

144 **Vleeschauwer** (H. J. de): De Benedetto Croce a Arnold Geulincx, o el criterio "verum est factum". RevFil, 12 (1953), 259-82.

[Toynbee] 145 **Krebs** (Ricardo): El pensamiento de Toynbee. Est (Ch), n. 215 (1951), 16-27.

[Einstein] 146 **Einstein** (Albert): De mis últimos años. Convicciones y creencias. Ciencia. Asuntos políticos. Ciencia y vida. Personalidades. Mi pueblo. Trad. por A. del Hoyo. M. Aguilar, 1951. 323 pp.

[Maritain] 147 **Pro** (Diego F.): La ética de Maritain NotEstFil (Tucumán), 3 1952), 151-56.

[Pío XII] 148 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): Pío XII, tutor del Derecho. CdD, 165 (1953), 447-87.

[Berdiaeff] 149 **Pinto** (Mario Agustín. O. P.): Introducción a la filosofía existencial de Berdiaeff. Arqué (Córdoba, Argent), 1 (1952), 39-53.

[Lavelle] 150 En memoria de Louis Lavelle. Arbor, 24 (1953), 102-4.

151 **León Reid** (Juan, O. P.): Las líneas fundamentales del método de Lavelle. Sap, n. 27 (1953), 42-63. (Cfr. n. 25, pp. 187-97.)

[Heidegger] 152 **Heidegger** (Martín): El retorno al fundamento de la Metafísica. Trad. por R. Gutiérrez Girardot. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 3-4 (1952), 203-20.

153 — — Lección sobre la cosa. CuadHisp, 15 (1953), 3-20 (Cfr. Ideas y Valores, nn. 7-8 (1952-53), 661-77.

154 **Astrada** (Carlos): La etapa actual del último Heidegger. ¿Qué significa pensar? CuadFil (BA), nn. 7-9 (1952), 104-8.

155 **Montero Molíner** (Fernando): La teoría de la significación en Husserl y Heidegger RevFil, 12 (1953), 393-426.

156 **Nieto Arteta** (Luis Eduardo): Husserl y Heidegger. CyF, nn. 31-32 (1952), pp. 29-39.

157 — — Husserl y Heidegger. La fenomenología y la analítica de la existencia. UnivAntioq, 29 (1953), 243-62.

158 **Soler Grimma** (Francisco): El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger. Ideas y Valores (Bogotá), n. 5 (1952), 326-50.

159 **De Waehlens** (A.): La filosofía de Martín Heidegger. Trad. por Ceñal. 2.ª ed. M. C. S. I. C. 1952. LXXIII-390 pp.

160 **Wagner de Reyna** (Alberto): La filosofía existencial de Heidegger. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 33-42.

[Jaspers] 161 **Jaspers** (Karl): Balance y perspectiva. (Discursos y ensayos). Trad. por F. Vela. M. Rev. de Occidente. 1953. 274 pp.

162 — — Filosofía y ciencia. CuadHisp, 14 (1953), 255-68.

163 — — Carácter de la actitud científica. La Torre (Puerto Rico), n. 3 (1953), 23-42.

164 **Delgado** (Honorio): Introducción a la filosofía de Jaspers. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 21-32.

[Sartre] 165 **Derisi** (Octavio Nicolás): El materialismo subyacente en la concepción antropológica y ontológica de Jean Paul Sartre. RevFil (Argentina), 5 (1952), 48-54.

166 **Miró Quesada** (Francisco): Náusea, angustia y amor en la filosofía de Jean Paul Sartre. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 43-70.

167 **Sciacca** (Michele Federico): Sartre o el inmanentismo reducido al absurdo. CdD, 165 (1953), 157-61.

[G. Marcel] 168 **Alcorta** (José Ignacio): Ética de la subjetividad. En torno a la filosofía de G. Marcel y K. Jaspers. Sap., 8 (1953), 117-25.

169 **Valentié** (María Eugenia): Ser y misterio en el pensamiento de Marcel. En torno a "Le mystere de l'être". Norte (Tucumán), 2 (1952), 49-54.

[S. Weil] 170 — — Lo social y lo absurdo en el pensamiento de Simone Weil. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 7-8 (1952-53), 610-18.

[Existencialismo]

171 **Alcorta** (José Ignacio): La dialéctica paradojal. Phil (Mendoza), n. 15 (1952), 59-65.

172 — — El existencialismo, filosofía del pecado original. Cuad Hisp, 15 (1953), 169-78.

173 **Almazora Valdez** (Mario): Filosofía existencial y filosofía cristiana. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 85-96.

174 **Aranguren** (José Luis L.): Origen luterano del existencialismo, RevUniv(BA), n. 22 (1952), 357-99.

175 **Belaúnde** (Victor Andrés): El existencialismo cristiano. Arch. de la Soc. peruana de Fil., 3 (1950), 71-84.

176 **Casares** (Angel Jorge): El problema gnoseológico en una filosofía existencial. Norte (Tucumán), n. 3 (1952), 5-46.

177 **Derisi** (Octavio Nicolás): El existencialismo espejo del hombre contemporáneo. Latinoamérica, 4 (1952), 232-34.

178 — — La existencia en el tomismo y en el existencialismo. Sap. 8 (1953), 193-98.

179 — — Las notas fundamentales del existencialismo .RevFil (Argentina), 6 (1953), 13-34.

180 **Grene** (Marjorie): El sentimiento trágico de la existencia. Análisis del existencialismo. Con un ensayo sobre Unamuno, filósofo existencialista, por Armando Lázaro Ros. M. Aguilar. 1952. 294 pp.

181 **Jiménez Duque** (Baldomero): Compendio de dogmática barthiana. RevEspTeol, 13 (1953), 343-82.

182 **Oltra** (Miguel): Sondeando la filosofía existencial. VV, 11 (1953), 81-95.

183 **Ravagnan** (Luis M.): Existencialismo y caracterologia. NotEst Fil (Tucumán), 3 (1952), 253-57.

[Otras corrientes]

184 **Brüning** (Walter): Historicismo, naturalismo, apriorismo. NotEst Fil (Tucumán), 4 (1953), 331-42.

185 **Estiú** (Emilio): La música y la filosofía contemporánea. Cultura (La Plata), n. 4 (1950), 9-32.

186 **Iturrioz** (Jesús, S. J.): La sociología religiosa de Europa. Notas a un Congreso (—La Tourette, Francia, Octubre, 1953—). Rev IntSoc, n. 43 (1953), 41-58.

187 **Nasalli Rocca** (Emilio): Juristas y pensadores en los orígenes del Estado moderno. Arbor, 26 (1953), 364-78.

188 **North** (Philippe): Tendencias de la filosofía contemporánea. Rev ColNSRos (Bogotá), 48 (1953), 37-41.

189 **Quiles** (Ismael, S. J.): Crisis del ateísmo contemporáneo. Latinoamérica, 4 (1952), 373-75.

190 **Rau** (Enrique): Cómo superar el nihilismo contemporáneo. Rev Teol (La Plata), 2 (1952), n. 8, pp. 67-73.

191 **Von Rintelen** (Fritz-Joaquim): La temporalidad e historicidad de la filosofía contemporánea. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 63-69.

[Fil. crist. actual]

192 Encíclica "Humani Generis", Texto y comentario. Humanidades (Salta, Argent.) n. 7 (1950), 3-25.

193 El Cardenal Mercier y la restauración de la filosofía tomista. EstFil, 2 (1953), 237-46.

194 **Fuente** (Alberto G., O. P.): Filosofía actual y filosofía de Sto. Tomás a la luz de la "Humani Generis". EstFil, 1 (1951-52), 27-43.

195 **Ramírez** (Santiago, O. P.): Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos. EstFil, 1 (1951-52), 5-25.

[Fil. nacionales]

196 **Uprimny** (Leopoldo): La agonía del positivismo en la ciencia jurídica alemana. RevColNSRos (Bogotá), 48 (1953), 82-87.

197 **Barzun** (Jacques): El problema de la cultura en los Estados Unidos. La Torre (Puerto Rico), n. 4 (1953), 99-117.

198 **Chávez** (J. M.): Tendencias actuales de la cultura en Estados Unidos. Latinoamérica, 4 (1952), 561-63.
199 **Ross** (Eva J.): La sociología de la Religión en los Estados Unidos. RevIntSoc, n. 43 (1953), 59-76.
200 **Etcheverry** (A., S. J.): Cincuenta años de filosofía francesa. Materialistas, existencialistas, espiritualistas. RevJav, 38 (1952), 129-36.
201 **Pierola** (Raúl Alberto):: Tendencias actuales en la psicología francesa. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 35-45.
202 **Wallheim** (R.): El positivismo lógico en la filosofía inglesa contemporánea. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 57-65.
203 **Sciacca** (Michele Federico): El pensamiento católico en Italia. M. Ateneo. 1953. 55 pp.
204 **Flasche** (Hans): La tradición del pensamiento europeo en Portugal. (Desde Antero Quental hasta Leonardo Coimbra.) Phil (Mendoza), n. 17 (1952), 23-38.
205 **Losski** (N. O.): ¿No es científica la filosofía rusa? NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 97-107.

FILOSOFIA ESPAÑOLA.

[Arabes y judíos medievales]
206 **Cabanelas** (Darío): La filosofía hispano-musulmana. Esquema para su historia. VV, 11 (1953), 257-303.
207 **Ibn Rushd** (Averroes): Tafsir Ma bad al-Tabiat ou "Grand Commentaire de la Metaphysique" d'Aristote. 3 vols. 1938.
208 **Vajda** (Georges): A propos de l'averroïsme juif. Sefarad, 12 (1952), 3-29.
209 **Millás Vallicrosa** (José María): La obra enciclopédica de Abraham Bar Hiyya Ha=Bargeloni. Edición crítica, trad., prólogo y notas. M. C.S.I.C. 1952. 96 pp.
210 **Dreyer** (K.): Die religiöse Gedankenwelt des Salomon Ibn Gabirol. Beitrag z. Religionsgeschichte des jüd. Mittelalters. 1930. 158 pp.
[G. Hispalense] 211 **Alonso** (Manuel., S. J.): Juan Sevillano. Sus obras propias y sus traducciones. Al-An, 18 (1953), 17-49.
[P. Hispanus] 212 **Petrus Hispanus:** Obras filosóficas. III. Expositio libri de anima. De morte et vita, et de causis longitudinis et brevitatis vitae. Liber naturalis de rebus principalibus. Edic., introducc. y notas de M. Alonso. M. C. S. I. C. 1952. 507 pp.
[Ss. XIII y XIV] 213 **Beltrán de Heredia** (Vicente, O. P.): Los orígenes de la Universidad de Salamanca. Historia de la Universidad. I. Salamanca. 1953. 53 pp.
214 **Rius Serra** (J.): Aportaciones sobre médicos judíos en Aragón en la primera mitad del siglo XIV. Sefarad, 12 (1952), 337-50.
215 **Rubert Candau** (José María): La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió. M. Verdad y Vida. 1952. 145 pp.
216 **Binder** (Karl): El Cardenal Juan de Torquemada y el movimiento de reforma eclesiástica en el siglo XV. RevTeol (La Plata), n. 10 (1953), 42-65.
217 **Domínguez del Val** (Ursicino, O. S. A.): Juan de Guevara, O. S. A. Revisión crítica de los errores de Durando de S. Porciano. CdD, 165 (1953), 145-56.
[Renacimiento] 218 **López Pinciano** (Alonso): Philosophia antigua poética. Edición de A. Carballo Picazo. 3 vols. M. C. S. I. C. 1953. XVI-305, 385 y 353 pp.
[León Hebreo] 219 **Abrabanel Yehudá** (León Hebreo): Diálogos de amor. Trad. y prólogo de David Romero. Barna. José Janés, 1953. VIII-289 pp.
[Vitoria] 220 **Beltrán de Heredia** (Vicente) y **Hoyos** (Manuel María de los):

Fray Francisco de Vitoria, burgalés. Contradicción y réplica. Burgos. 1952. 53 pp.

221 **Beltrán de Heredia** (Vicente, O. P.): La controversia sobre la patria del Maestro Vitoria. CT, 80 (1953), 131-37.

222 — — Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria: la prueba documental que faltaba. CT, 80 (1953), 275-89.

[Báñez] 223 **Báñez** (Domingo, O. P.): Comentarios inéditos a la 3.ª Parte de la Suma de Sto. Tomás de Aquino. Edic. preparada por V. Beltrán de Heredia, O. P. Tomo II. M. C. S. I. C. 1953. 498 pp.

[Suárez] 224 **Elorduy** (Eleuterio, S. J.): Los principios cristianos de Derecho Internacional en Vitoria y Suárez. Ort (BA), n. 15 (1947), 25-41.

225 **Hellín** (José, S. J.): ¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las criaturas? PENSAMIENTO, 9 (1953), 490-99.

226 **Sepich** (Juan Ramón): Naturaleza de la filosofía primera o Metafísica en Francisco Suárez. Phil (Mendoza), nn. 11-12 (1949), pp. 107-117.

227 **Ordóñez** (Valeriano): Juan de Salas junto a Suárez (Próximo IV Centenario). RevEspTeol, 13 (1953), 159-213.

[S. Juan de la C.] 228 **Alberto de la V. del Carmen**, O. C. D.: Naturaleza de la memoria espiritual según S. Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa a su doctrina sobre la unión de las potencias con Dios. RevEspir, 12 (1953), 431-50.

229 **Sansón** (Henri): L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix. Alger. 1953. 368 pp.

[Cervantes] 230 **Achury Valenzuela** (Darío): La cultura de Cervantes. Bolívar (Bogotá), n. 11 (1952), 69-87.

231 **Ferrater Mora** (José): El mundo de Cervantes y nuestro mundo. La Torre (Puerto Rico), n. 3 (1953), 127-33 .

[Saavedra Faj.] 232 **Urmeneta** (Fermín de): Tesis centrales de una política eficiente. (Marginales a Diego de Saavedra Fajardo). Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 25-40.

233 — — Fenomenología del ímpetu. (Marginales a Saavedra Fajardo.) RevFil, 12 (1953), 283-94.

[S. XVIII] 234 **Mindán Manero** (Manuel): La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII. RevFil, 12 (1953), 427-43.

235 **Pinta Llorente** (Miguel de la): El sentido de la cultura española en el siglo XVIII e intelectuales de la época. (Aportaciones inéditas.) RevEstPol, n. 68 (1953), 79-113.

236 **Casanovas** (Ignacio): La cultura catalana en el siglo XVIII. Barna, Edit. Balmes. 1953. 324 pp.

[S. XIX] 237 **Carreras y Artau** (Tomás): Estudios sobre Médicos-Filósofos españoles del siglo XIX. Barna. C. S. I. C. 1952. 393 pp.

238 **Elías de Tejada** (Francisco): La ciencia del Derecho político en España durante el siglo XIX. Rev. de la Univ. Cat. de Sã Paulo, 2 (1952), 76-85.

[R. de la Sagra] 239 **Viñas y Mey** (Carmelo): Un gran tratadista español: las doctrinas sociales de Ramón de la Sagra. RevIntSoc, n. 37 (1952), 147-82; n. 41 (1953), 127-64. (Conclusión del trabajo publicado en artículos desde 1947.)

[Balmes] 240 **Feliú Egido** (Vicente). El pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la Historia. M. Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas. 1952. 314 pp.

[Donoso] 241 **Araquistáin** (Luis): Juan Donoso Cortés y su resonancia en Europa. Cuadernos (París), n. 3 (1953), 3-11.

242 **Ceñal** (Ramón, S. J.): La filosofía de la Historia de Donoso Cortés. Est (Ch), n. 215 (1951), 5-15.

243 **Galindo Herrero** (Santiago): Donoso Cortés en la última etapa de su vida. Arbor, 25 (1953), 1-17.

244 — — Donoso Cortés en su paralelo con Balmes y Pastor Díaz. RevEstPol, n. 69 (1953), 111-39.

245 **Iriarte** (Joaquín): Un Donoso románticamente filósofo. RazFe, 148 (1953), 128-42.

246 **Sevilla Andrés** (Diego): Donoso Cortés y la Dictadura. Arbor, 24 (1953), 58-72.

247 **Vegas** (Eugenio): Autoridad y libertad, según Donoso Cortés. Arbor, 24 (1953), 53-57.

[Ganivet] 248 **Láscaris Comneno** (Constantino): El pensamiento filosófico de Angel Ganivet. RevUniv (BA), n. 22 (1952), 453-533.

[M. Pelayo] 249 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): Biblioteca de traductores españoles, 2 vols. Santander. C. S. I. C. Edición nacional. 1952. 392 y 375 pp.

250 — — Bibliografía hispano-latina clásica. 10 vols. Santander. C. S. I. C. 1950-53.

[Amor Ruibal] 251 **Martínez Ruiz** (Buenaventura): El acto del juicio, según Angel Amor Ruibal. VV, 11 (1953), 385-435.

[Unamuno] 252 **Unamuno** (Miguel de): Por tierras de Portugal y de España. Andanzas y visiones españolas. 2.ª ed. M. Aguilar. 1953. 682 pp.

253 **Ramis Alonso** (Miguel): Don Miguel de Unamuno. Crisis y crítica. Murcia. Aula. 1953. 314 pp.

254 **Benito y Durán** (Angel): Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno. Ideario filosófico de U. en la Vida de Don Quijote y Sancho. Granada. Ganivet. 1953. 232 pp.

[Santayana] 255 **Santayana** (Jorge): Dominaciones y Potestades. Reflexiones acerca de la libertad, la Sociedad y el Gobierno. Trad. por J. A. Fontanilla. M. Aguilar. 1953. XIX-597 pp.

256 **Alejandro** (José María, S. J.): Jorge Ruiz de Santayana (1863-1952). PENSAMIENTO, 9 (1953), 291-328.

257 **García** (E.): ¿Español o norteamericano? Latinoamérica, 4 (1952), 543-44.

258 **Farré** (Luis): Vida y pensamiento de Jorge Santayana. VV, 11 (1953), 305-344.

259 **Iriarte** (Joaquín): Cómo era Santayana. Hacia la vera imagen de este extraño matritense. RazFe, 148 (1953), 11-22.

260 **Mc Nicholl** (A. J., O. P.): Santayana y su concepto de la Religión. EstFil, 2 (1953), 145-73.

[Ortega y Gasset] 261 **Ortega y Gasset** (José): Das Wesen geschichtlichen Krisen. 2.ª ed. 1951. 148 pp.

262 — — Castilla y sus castillos. 2.ª ed. M. Afrodisio Aguado. 1952. 160 pp.

263 — — Der Aufstand der Massen. 1952. 209 pp.

264 — — Stern und Unstern über Spanien. 1952. 248 pp.

265 — — Vom Menschen als utopischem Wesen. 1952. 200 pp.

266 — — Buch des Betrachters. 1952. 295 pp.

267 — — Geschichte als System, und über das römische Imperium. 1952. 172 pp.

268 — — Über die Liebe. Meditationen. 1952. 252 pp.

269 — — Meditationen über die Jagd. 1953. 154 pp.

270 **Castro Pallares** (Alfonso): Ortega y Gasset, historicista escéptico. Duc in altum (México), n. 1 (1948), 25-32.

271 **Cruz Hernández** (Miguel): La misión cultural de Ortega. CuadHisp, 14 (1953), 291-304.

272 **Díez del Corral** (Luis): Ortega ante el Estado. (En el año de su jubilación universitaria.) RevEstPol. n. 69 (1953), 3-21.

273 **Marías** (Julián): José Ortega y Gasset und die Lehre der lebendigen Vernunft. Eine Einführung in seine Philosophie. Trad. al alemán por A. Fuentes Rojo y A. Weigel. 1952. 86 pp.

274 **Oromí** (Miguel): La razón vital y la razón abstracta en Ortega. RevUniv (BA), n. 21 (1952), 103-28.
275 — — El porvenir político de la razón-vital de Ortega. RevUniv (BA), n. 22 (1952), 401-51.
276 — — Nuevas glosas orteguianas. I. Metafísica de la realidad. RevUniv (BA), n. 23 (1952), 163-214.
277 — — Ortega y la Filosofía. Seis glosas. M. 1953. 358 pp.
278 — — Glosas orteguianas. Un epílogo, un prólogo y un apéndice. VV, 11 (1953), 227-41.
279 **Serrano Poncela** (S.): Razón y débito a Ortega. Cuadernos (París), n. 3 (1953), 54-60.
280 **Zambrano** (María): Ortega y Gasset, filósofo español. Cuadernos (París), n. 3 (1953), 48-53.

[Zubiri] 281 **Aranguren** (José Luis), **Cardenal** (Manuel) y otros: Homenaje a Zubiri. M. 1953. 276 pp.
282 **Conde** (Francisco Javier): Introducción a la antropología de Xavier Zubiri. RevEstPol, n. 67 (1953), 1-16.

[Zaragüeta] 283 **Alvarez de Linera** (Antonio): En la jubilación de Don Juan Zaragüeta. Su vida. Sus obras. Su concepción filosófica. Rev Fil, 12 (1953), 177-89.

[Madariaga] 284 **Pemartín** (José): La obra de Salvador de Madariaga. Arbor, 26 (1953), 173-217.

[Temas hispánicos] 285 **Aranguren** (José Luis L.): La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración. CuadHisp, 14 (1953), 123-57.
286 — — La condición de la vida intelectual en la España de hoy. La Torre (Puerto Rico), n. 4 (1953), 83-97.
287 **Alonso Fueyo** (Sabino): Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual. Valencia. Guerri. 1953. 235 pp.
288 **Cruz Hernández** (Miguel): El porvenir de la filosofía española. Arbor, 25 (1953), 38-48.
289 **García Escudero** (José María): España pie a tierra. M. Edit. Nacional. 1953. 308 pp.
290 **López Cuevillas** (F.): La civilización céltica en Galicia. Santiago de Compostela. 1953. 519 pp.
291 **Maeztu** (Ramiro de): Defensa de la Hispanidad. 6.ª ed. M. Fax. 1952. 300 pp.
292 **Marías** (Julián): Presencia y ausencia del existencialismo en España. Bogotá. 1953.
293 **Sobrino** (José Antonio de): Indice de los intelectuales españoles en Estados Unidos. M. 1953. 68 pp.
294 **Souvirón** (José María): Notas sobre lo hispánico. Arbor, 24 (1953), 37-52.

Filosofía iberoamericana.

[Temas generales] 295 **Perdomo García** (José): La filosofía hispanoamericana y su ritmo asincrónico. CuadHisp, 16 (1953), 331-45.
296 **Quiles** (Ismael, S. J.): Valoración de la cultura colonial hispanoamericana. Latinoamérica, 4 (1952), 534-35.
297 — — Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile. CyF, n. 34 (1953), 39-61.
298 **Sciacca** (Michele Federico): Observaciones sobre la Filosofía en América latina. RevFil (Argentina), n. 6 (1953), 47-54.
299 **Vilela** (Arturo): Sudamérica: su evolución cultural y política. Kollasuyo (La Paz), 11 (1952), 26-34.

[Argentina] 300 **Farré** (Luis): La Filosofía en la Argentina. RevFil, 12 (1953), 59-76.

301 **Roldán** (Alejandro): La filosofía de las ciencias en Argentina. PENSAMIENTO, 9 (1953), 355-68.

302 **Caturelli** (Alberto): El pensamiento español en la obra de Félix Frías. Córdoba (Argent.). 1951. 79 pp.

303 **Derisi** (Octavio Nicolás): Autopresentación filosófica. Phil (Mendoza), n. 15 (1952), 41-57.

304 **Virasoro** (Miguel Angel): Mi filosofía. Phil (Mendoza), n. 17 (1952), 5-21.

[Bolivia] 305 **Kempff Mercado** (Manfredo): La Filosofía actual en Bolivia. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 67-70.

[Colombia] 306 **Frankl** (Víctor): La filosofía social tomista del Arzobispo-Virrey Caballero y Góngora y la de los comuneros colombianos. Bolívar (Bogotá), n. 14 (1952), 595-626.

307 **Hernández de Mendoza** (Cecilia): Sor Juana Inés de la Cruz y su símbolo. Bolívar (Bogotá), n. 15 (1952), 891-914.

[México] 308 **Gaos** (José): Lo mexicano en Filosofía. Filosofía y Letras (México), 20 (1950), 219-41.

309 **Gortari** (Eli de): El materialismo dialéctico en México. Filosofía y Letras (México), 21 (1951), 87-109.

310 **Nicol** (Eduardo): Meditación del propio ser. Filosofía y Letras (México), 20 (1950), 243-54.

311 **Zea** (Leopoldo): Medio siglo de Filosofía en México. Filosofía y Letras (México), 21 (1951), 111-131.

312 **Avelino** (Andrés): Pedro Henríquez Ureña, filósofo y humanista. (Homenaje a P. E. U.). Publicaciones de la Univ. de Sto. Domingo, 1947, pp. 87-118.

[Perú] 313 **Virasoro** (Miguel Angel): La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima. CuadFil(BA), nn. 7-9 (1950-52), 84-103.

[Sto. Domingo] 314 **Cordero** (Armando): Aportaciones para un estudio de la filosofía dominicana. Anales (Sto Domingo), nn. 57-60 (1951), 87-130.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales.

Estudios históricos: *supra*, nn. 2, 4, 6, 26, 71, 90, 162, 163.

315 **Blanco Catacora** (Federico): Aporía y misterio. Origen del filosofar. Kollasuyo (La Paz), 11 (1952), 8-25.

316 **Brugger** (Walter): Diccionario de Filosofía Barna. Herder. 1953 515 pp.

317 **Brunner** (August): Ideario filosófico, 3.ª ed. M. Edit. Razón y Fe. 1952. 296 pp.

318 **González Alvarez** (Angel): Introducción a la Filosofía I. M. E. P. E. S. A. 1953. 355 pp.

319 **Gonzalo Casas** (Manuel): La vida teórica y su génesis. Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 153-63.

320 **Grassi** (Ernesto) y **Von Uexkuell** (Thure): Las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Trad. y prólogo de A. Muñoz Alonso. Barna. Miracle. 1952. 262 pp.

321 Intolerancia de la verdad y tolerancia del amor. Sap, 8 (1953), 83-88.

322 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): El pensamiento filosófico. Ser objeto y funcionamiento del saber humano. Barna. Miracle. 1953 284 pp.

323 **Kuhn** (Helmut): Conocimiento y decisión. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 209-20.

324 **Llambías** (Héctor A.): Logos, dia-logos y filosofía. Act. I Congr. Mend., 1164-71. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

325 **Marías** (Julián): El género literario en Filosofía. La Torre (Puerto Rico), n. 4 (1953), 11-39.
326 **Mondolfo** (Rodolfo): La Filosofía como problematicidad y el historicismo. Phil (Mendoza), n. 16 (1952), 9-23.
327 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Filosofía y tolerancia. El Pilar (Montevideo), 10 (1953), 3-4.
328 **Paniker** (Raimundo): Honorabilidad intelectual. Arbor, 24 (1953), 316-24.
329 **Russell** (Bertrand): El impacto de la ciencia en la sociedad. Trad. por J. Novella Domingo. M. Aguilar. 1952. 149 pp.
330 — — Los problemas de la Filosofía. Trad. por J. Xirau. 2.ª ed. Barna. Labor. 1953. 191 pp.
331 **Vasconcelos** (José): La paz y la verdad. RevColNSRos (Bogotá), 48 (1953), 20-23.
332 **Zucchi** (Hernán): Sobre lo sistemático en Filosofía. Act. I Cong. Men, 950-56. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
333 **Zaragüeta** (Juan): Filosofía y Vida. II. Problemas y métodos. M; C. S. I. C. 1952. 606 pp.

[Cursos]

334 **Latorre y Timoneda** (Emilio) y **Rubio** (Teodoro Agustín): Psicología, Lógica y Ética. Ontología general y especial. M. 1952. 185 y 139 pp.
335 **Martínez Torres** (Emilio): Lógica, Psicología y Ética. Ontología general y especial. Huesca. 1953. 229 y 128 pp.
336 **Salcedo** (Leovigildo) e **Iturrioz** (Jesús): Introductio in Philosophiaam. Logica. Critica. Metaphysica Generalis. M. B. A. C. 1953. XXIV-893 pp.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática. Lógica simbólica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 16, 30, 46, 56, 62, 75, 89, 91, 96, 100, 118, 135, 136, 144, 155, 157, 171, 176, 202, 251, 274.

[Lógica]

337 **Asti Vera** (Armando): Teoría de la lógica. CuadFil (BA), nn. 7-9 (1950-52), 73-83.
338 **Biturro Suárez** (Jorge): Ensayo acerca del juicio y de la existencia. CyF, n. 34 (1953), 29-37.
339 **García Bacca** (Juan David): Ensayo de interpretación histórico-vital de la Lógica. Episteme (BA), 1 (1949-1951), 204-213; 356-66; 420-44.
340 **Thomas** (Ivo): Lógica moderna y Lógica clásica. EstFil, 3 (1953), 467-71.
341 **Trejos Arcila** (Bernardo): Los juicios impersonales en Lógica. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 7-8 (1952-53), 679-91.

[Epistemología]

342 **Cueto Fernandini** (Carlos): El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas. Arch. de la Soc. Peruana de Fil., 3 (1950), 113-22.
343 **Derisi** (Octavio Nicolás): Realidad y conocimiento histórico. Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 119-28.
344 **Fink** (Eugen): El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 7-8 (1952-53), 596-609.
345 **García Solano** (Andrés Avelino): De filosofía del conocimiento. Anales (Univ. de Sto. Domingo), nn. 41-44 (1947), 91-108.
346 **López** (Mauricio A.): Algunas consideraciones sobre el dato noético inicial de la filosofía. Phil (Mendoza), n. 17 (1952), 39-52.
347 **Mercado Vera** (Andrés): Fenomenología trascendental y teoría del conocimiento. CuadFil (BA), nn. 7-9 (1950-52), 61-72.
348 **Rossi** (Abelardo): Sobre el problema crítico. RevFil (Argentina), n. 5 (1952), 55-73.

349 **Urbina** (Fernando de): Conocer por experiencia. Ensayo sobre el fenómeno espiritual de la experiencia y su desarrollo. CdD, 165 (1953), 253-82.

[Fil. matemática, Lógica simbólica]

350 **Asti Vera** (Armando): Significación epistemológica de una nueva axiomática del número natural. Episteme (BA), 1 (1949-51), 214-30.

351 **Biggeri** (Carlos): Nueva axiomática del número natural. Episteme (BA), 1 (1949-51), 194-203.

352 — — Lógica, historia, metodología y aplicación en las ciencias matemáticas. Episteme (BA), 1 (1949-51) 367-74.

353 **Carruccio** (Ettore): Significado filosófico de la Lógica matemática contemporánea. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 321-30.

354 **Fernández** (Juan Manuel, S. J.): El problema fundamental de la filosofía matemática. MiscelComill, 20 (1953), 199-232.

355 **Miró Quesada** (Francisco): Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionadas. Act. I Cong.Mend., 1.172-77. (Cfr. n. 174 del elenco anterior).

356 **Pardo** (Raimundo): Sentido filosófico de la negación del principio del tercero excluído en la matemática trasfinita. Act. I Cong. Mend., 1.618-23. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

357 **Toranzos** (Fausto): El panorama actual de la filosofía matemática y la influencia en él, de D. Hilbert. Act. I Cong.Mend., 1627-39. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

358 **Tristán Liendo** (José): Caracterización del objeto matemático. Act. I Cong.Mend., 1579-88. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

Metafísica, Axiología y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 16, 21, 42, 54, 55, 64, 68, 73, 120, 124, 138, 149-183, 225,226.

[Metafísica]

359 **Anquín** (Nimio de): Ente y ser. Arqué (Córdoba, Argent.), 1 (1952), 11-23.

360 **Avelino** (Andrés): El problema antinómico fundamental de la Metafísica. Act. I Cong.Mend., 666-74. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

361 **Aybar** (Benjamín): El apartamiento de la dirección ontológica. Humanidades (Salta,Argent.), n. 7 (1950), 33-36.

362 **Benítez** (Hernán): La existencia auténtica. Act. I Cong.Mend., 359-89 (Cfr. n. 174 del elenco anterior).

363 **Caba** (Pedro): Las cosas: su metafísica y su poesía. RevUniv (BA), 11 (1952), 83-161; 441-550.

364 **Colomer** (Luis): Consideraciones metafísicas. VV. 11 (1953), 73-80; 171-211; 345-66; 437-58.

365 **Cuesta** (Salvador, S. J.): Los arquetipos de las teorías de la participación. MiscelComill, 19 (1953), 1-51.

366 **Del Cura** (Alejandro, O. P.): La accidentalidad "sui géneris" de la existencia creada. EstFil, 1 (1951-52), 45-62.

367 — — Sentido de la existencia creada. EstFil, 2 (1953), 13-56.

368 **Derisi** (Octavio Nicolás): Esencia y significación de la analogía en Metafísica. Phil (Mendoza), nn. 11-12 (1949), 35-50.

369 — — Experiencia y Metafísica. EstFil, 2 (1953), 3-11.

370 **Estrada** (José María de): Reflexión acerca del principio de identidad. Sap, 8 (1953), 276-82.

371 **Fossá** (Manuel Juan): Acerca de la posibilidad de un azar ontológico. Contingencia y subjetividad. Norte (Tucumán), 2 (1952), 23-30.

372 **Frankl** (Víctor): Metafísica católica y Matemática infinetisimal.

(Nicolás de Cues y Blaise Pascal). Ideas y Valores (Bogotá), n. 6 (1952), 445-71.

373 **Garrigou-Lagrange** (Reginaldo): Definición de la Metafísica. Sus dificultades y su posibilidad. Sap, 8 (1953), 89-99.

374 **Goguel de Labrousse** (Elisabeth): Nota sobre el problema del mal. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 115-25.

375 **Market** (Oswaldo): La aventura del hombre en torno a la Metafísica. Arbor, 24 (1953), 307-15.

376 **Millán Puelles** (Antonio): Ser ideal y ente de razón. RevFil, 12 (1953), 191-205.

377 **Moreno** (Jorge Humberto): Acerca de la prelación de la Metafísica o de la Gnoseología. Sap, 8 (1953), 126-35.

378 **Nicolás** (J. H., O. P.): Ensayo la acción. Sap, 8 (1953), 251-75.

379 **Pérez Alcocer** (Antonio): Las cuatro Metafísicas posibles. México. 1952. 21 pp.

380 **Von Rintelen** (Fritz Joaquim): La filosofía de la existencia finita. Arch. de la Soc. Peruana de Fil., 3 (1950), 223-230.

381 **Soria** (Carlos, O. P.): El fin, su intencionalidad y su causalidad. EstFil, 2 (1953), 57-87; 3 (1953), 349-79.

382 **Virasoro** (Miguel Ángel): La estructura existencial. La dialéctica de la libertad en los tres momentos del cuidado. Phil (Mendoza), nn. 11-12 (1949), 9-33.

[Axiología]

383 **Aybar** (Benjamín): El dinamismo ontológico, ráiz de los valores. Norte (Tucumán), n. 5 (1953), 31-34.

384 **Herrera Figueroa** (Miguel): En torno a la filosofía de los valores. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 121-40.

[Teodicea]

385 **Alonso** (Joaquín María): Estudios de Teología positiva en torno a la visión beata. VV, 11 (1953), 29-56.

386 **Casares** (Angel Jorge): El concepto de Dios. Consideraciones sobre su evolución morfológica y semántica. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 77-99.

387 **Gonzalo Casas** (Manuel): Problemas y precisiones del pensar teológico. Act. I Cong.Mend., 703-13. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

388 **Hellín** (José): Dios y la razón del mal en el mundo. PENSAMIENTO, 9 (1953), 5-27; 147-75.

389 **Iglesias** (Eduardo, S. J.): El curioso fenómeno histórico de un problema fundamental. Duc in altum (México), n. 1 (1948), 5-14.

390 **Pita** (Enrique B., S. J.): El encuentro con Dios por la analogía. CyF, n. 33 (1953), 7-18.

391 **Quiles** (Ismael, S. J.): Valor objetivo del paso a la trascendencia de Dios en el método concreto. RevFil (Argentina), 4 (1952), 37-56.

392 **Sciacca** (Michele Federico): Dios y la Religión en la filosofía actual. Trad. por A. Pacios. Prólogo de A. Muñoz Alonso. Barna. Miracle. 1952. 301 pp.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 10, 23, 61, 80, 122, 146, 165, 282, 313.

[Cosmología]

393 **Barrio** (Jaime del, S. J.): La edad del Universo. PENSAMIENTO, 9 (1953), 229-38.

394 — — ¿Va a la muerte el Universo? UnivAntioq, 28 (1953), 497-510.

395 **Betancur** (Cayetano): La tierra en el centro del Universo. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 3-4 (1951-52), 181-202.

396 **Brüning** (Walter): Ciencia natural y filosofía de la naturaleza. Arqué (Córdoba, Argent.), 1 (1952), 281-94.

397 **Due Rojo** (Antonio): Inquietudes científicas de la hora presente. RazFe, 147 (1953), 293-302.

398 **Echarri** (Jaime): Dualismo de experiencia y teoría en la Física. PENSAMIENTO, 9 (1953), 29-45.

399 **Estrada** (Alejandro de): Reflexiones sobre la naturaleza de la energía. Ort (BA), n. 15 (1947), 42-63.

400 **Oromí** (Miguel): Substancias y especies en la Eucaristía. VV, 11 (1953), 97-107.

401 **París** (Carlos): Física y Filosofía. M. C. S. I. C. 1952. 373 pp.

402 **Puig** (Ignacio): Novedades de Física. RazFe, 147 (1953), 407-14.

403 **Roig Gironella** (Juan): El indeterminismo de la moderna Física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad. PENSAMIENTO, 9 (1953), 47-75.

404 **Sáinz** (Fermín): Hacia una nueva concepción del mundo. Eca (San Salvador), 7 (1952), 84-90.

405 **Vallejo** (Joaquín): Divagaciones sobre la noción de tiempo. Univ. Antioq. 27 (1952), 225-41; 485-94; 28 (1952), 121-33; 28 (1953), 317-331.

[Biología filosófica]

406 **Adler** (Alfred): El sentido de la vida. 5.ª ed. Barna. Miracle. 1951. 296 pp.

407 **Caba** (Pedro): Sobre la vida y la muerte. UnivPontBol, 18 (1953), 299-316.

408 **Ghirardi** (Olsen A.): Thompson y la teoría matemática de la evolución. Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 229-44.

409 **Muñoz** (Jesús, S. J.): Origen del primer viviente orgánico. RevColNSRos (Bogotá), 47 (1952), 5-23.

[Antropología]

410 **Aloisio de la V. del Carmen:** La psicología del genio. Burgos. 1952. 128 pp.

411 **Andérez** (Valeriano): Indicios antropogenésicos en el hombre comparado con animales infraprimáticos. PENSAMIENTO, 9 (1953), 435-53.

412 **Bujanda** (Jesús): El origen del hombre y la Teología católica. M. Edit. Razón y Fe. 1953. 366 pp.

413 **Carrel** (Alexis): La incógnita del hombre. Trad. por M. Ruiz Ferry. Barna. Iberia. 1952. 375 pp.

414 **Derisi** (Octavio Nicolás): Teoría del hombre. Sap, 8 (1953), 220-24.

415 **Farré** (Luis): Persona humana y axiología. Act. I Cong.Mend., 1287-92. (Cfr. n. 174 del elenco anterior).

416 **Fernández Cruz** (Arturo): El sentido epistemológico de la enfermedad para el hombre que la sufre, para la medicina y para la cultura. Arbor, 25 (1953), 18-37.

417 **Frutos** (Eugenio): Los problemas de la antropología filosófica en el pensamiento actual. RevFil, 12 (1953), 3-30; 207-57.

418 **Jolivet** (Regis): La sinceridad y sus exigencias. Murcia. 1953. 272 pp.

419 **Kempff Mercado** (Manfredo): Actualidad de la antropología filosófica. Kollasuyo (La Paz), 11 (1952), 3-7.

420 **Lizcano Pellón** (Manuel): Metafísica de la Humanidad. Eca (San Salvador), 7 (1952), 42-52.

421 **Mahieu** (Jaime María de): Dependencia del hombre. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 141-59.

422 **Oltra** (Miguel): Necesidad actual de la reivindicación de la persona. VV, 11 (1953), 459-78.

423 **Perdomo García** (José): El constitutivo existencial del hombre. Arbor, 26 (1953), 60-65.

424 **Pescador** (Augusto): Idea del hombre en la filosofía actual. Kollasuyo, n. 70 (1953), 5-10.

425 **P.chon-Rivière** (Juan): Distingo entre persona y personalidad. Act. I Cong.Mend., 1735-40. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
426 **Pinillos** (José Luis): La investigación científica de la personalidad. Arbor, 26 (1953), 343-63.
427 **Prados y López** (Manuel): Intimidad del hombre. (Ensayos breves). M. 1952, 60 pp.
428 **Quiles** (Ismael, S. J.): Personalidad humana, inmanencia y trascendencia. Ideas y Valores (Bogotá). n. 6 (1952), 392-413.
429 **Ravagnan** (Luis M.): La unidad psicofísica. BA.Fac. de Fil. y Letras de la Univ. 1952. 39 pp.
430 **Von Rintelen** (Fritz Joaquim): "Philosophia cordis" o el centro del ser humano. Arqué (Córdoba,Argent.), 1 (1952), 147-55.
431 **Roig Gironella** (Juan): Concatenación mutua de los aspectos ontológico, psicológico y ético sobre la personalidad. PENSAMIENTO, 9 (1953), 347-54.
432 **Romero** (Francisco): Dos tesis recientes sobre el hombre. Rev. de Fil. (Chile), n. 3 (1950), 305-14.
433 **Sánchez Reulet** (Aníbal): Crisis de la idea del hombre en la filosofía contemporánea. La Torre (Puerto Rico), n. 4 (1953), 119-30.
434 **Valderrama Andrade** (Carlos): La metafísica ejemplarista y el problema del hombre. Bolívar (Bogotá, n. 10 (1952), 937-49.
435 **Wagner de Reyna** (Alberto): El desengaño: experiencia metafísica. CyF, n. 34 (1953), 23-27.
436 **Zaragüeta** (Juan): La originalidad como índice de la personalidad humana. RevPsGenApl, 8 (1953), 21-32.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 65, 69, 70, 127-132, 183, 201, 228, 229.

437 **Ahrfield** (J. A.): Psicología e higiene mental. M. Edit.Morata. 1952. 576 pp.
438 **Arias** (Jesús María, O. P.): El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma. EstFil, 1 (1951-52), 139-90, 2 (1953), 89-143.
439 **Bergerón** (D. Marcel): Psicología de la primera infancia. Trad. por C. Mata Ros. Barna. Miracle. 1953. 164 pp.
440 **Besold** (Friedrich): Afirmación de sí mismo y energía del yo. RevPsGenApl, 8 (1953), 371-77.
441 **Bingham** (Walter V.): La psicología como ciencia, como tecnología y como profesión. RevPsGenApl, 8 (1953), 361-69.
442 **Boisson** (G.): La elaboración perceptiva en los no inteligentes. RevPsGenApl, 7 (1952), 217-36.
443 **Brennan** (R. E.): Psicología General. M. Morata. 1952. 520 pp.
444 **Caruso** (Igor): Psicoanálisis y síntesis de la existencia. Trad. por P. Meseguer. Barna. Herder. 1954. 400 pp.
445 **Corral** (Luis del): Los sueños. Su significado e interpretación. Barna. 1952. 76 pp.
446 **Delgado** (Honorio): La personalidad y el carácter. 3.ª ed. M. Edit. Científico-médica. 1953. 183 pp.
447 **Fernández** (Acacio, O. P.): El psicoanálisis en diálogo con la Teología. EstFil, 3 (1953), 473-78.
448 **Filloux** (Jean S.): El inconsciente. Trad. por J. E. Cirlot. Barna. Salvat. 1953. 148 pp.
449 **Furió** (Lilli): Libre yo y libertad moral Act. I. Cong. Mend., 1305-11 (Cfr. n. 174 del elenco anterior).
450 **García Asensio** (Pedro, S. J.): Huellas de espíritu en "mi" sensación "humana". PENSAMIENTO, 9 (1953), 177-97.

451 **García de Onrubia** (Luis F.): Psicología internacional BA. Fac. de Fil. y Letras de la Univ. 1953. 73 pp.
452 **Gemelli** (Agustín): Psicología de la edad evolutiva. Prólogo y trad. de J. Fábregas Cami. M. Edit. Razón y Fe. 1952. 283 pp.
453 **Gemelli** (Agustín) y **Zunini** (G.): Introducción a la Psicología. Trad. por F. Gutiérrez. Barna. Miracle. 1953. 552 pp.
454 **Hernández** (José Ascensión): El problema psicológico de la adolescencia. Duc in altum (México), n. 1 (1949), 5-20.
455 **López Ibor** (Juan José): El sentido del dolor y del sufrimiento en la vida humana. Arbor, 26 (1953), 1-15.
456 **Maisonneuve** (Jean): Los sentimientos. Barna. Salvat. 1953. 150 pp.
457 **Mantilla Pineda** (B.): Psicología del conocimiento. UniAntioq, 27 (1952), 243-58.
458 **Marañón** (Gregorio): Personalidad y endocrinología. RevPsGenApl. 8 (1953), 379-98.
459 **Michotte** (Alberto): Nuevos aspectos de la psicología de la percepción. RevPsGnApl, 7 (1952), 297-327.
460 **Motto** (Antonio): Conozca el psicoanálisis. (Trad. por D. Romero.) Barna. Edit. Argos. 1953. 265 pp.
461 **Muñoz** (Jesús, S. J.): Utilidad pedagógica de la clasificación caracterológica de Heymans retocada por Le Senne. RevColNSRos (Bogotá), 47 (1952), 153-61. Cfr.RevEspPed, 11 (1953), 387-95.
462 — — **La esperanza: sus componentes afectivo y cognoscitivo.** PENSAMIENTO, 9 (1953), 329-45.
463 **Muñoz Espinalt** (C.): El carácter revelado por los signos. Barna. Aymá. 1953. 167 pp.
464 **Oñativia** (Oscar V.): Contribución a la psicología evolutiva de la percepción. La visión indirecta y su analogía con formas primitivas de la percepción. Act. I. Cong. Mend., 1380-89. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
465 **Ormaechea** (José Luis de): Psicoterapia kretschmeriana. RevPs GenApl, 7 (1952), 261-70.
466 **Palmés** (Fernando María): Psicología experimental y filosófica. 4.ª ed. Barna. Atlántida. 1952. 601 pp.
467 **Pérez Argos** (Baltasar): Fenomelogía del conocimiento. PENSAMIENTO, 9 (1953), 455-79.
468 **Pitirim A.** (Sorokin): El supraconsciente. RevIntSoc, n. 41 (1953), 27-50.
469 **Plata Gutiérrez** (José): La memoria topográfica en los anormales mentales. RevPsGenApl, 8 (1953), 399-423.
470 **Ponzo** (Mario): La persona y la psicología de la acción. RevPs GenApl, 7 (1952), 195-215.
471 **Robles** (Oswaldo): La Psique y el compuesto humano. Notas de psicofisiología y de filosofía natural. RevFil (Argentina), n. 5 (1952), 14-47.
472 **Rof Carballo** (J.): Cerebro interno y mundo emocional, con un capítulo sobre psicocirujía, por S. Obrador Alcalde. Barna. Labor. 1952. XV-516 pp.
473 **Rosales Camacho** (Luis): Adolescencia, libertad y temporalidad. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 7-8 (1952-53), 545-64.
474 **Sacristán** (José M.): El concepto de personalidad en psicopatología. RevPsGenApl, 8 (1953), 207-25.
475 **Salas** (José): La exploración de la personalidad en el método de Rorschach. RevPsGenApl, 7 (1952), 237-59.
476 **Serrat y de Argila** (Antonio): La libertad individual como cualidad dirigida por el corazón y el carácter. M. 1953. 265 pp.
477 **Siguán** (Miguel): Las pruebas proyectivas y el conocimiento de la personalidad individual. M.C.S.I.C. 1952, 116 pp.

478 — — Sobre la afición por la psicología y la formación de los psicólogos. Arbor, 24 (1953), 189-95.
479 **Soto Yárritu** (F.): El destino humano como problema científico. Nuestros resultados con la prueba Szondi. Prólogo de J. M. Sacristán. Pamplona. 1953. 266 pp.
480 **Spender** (Stephen): Explorando la vida del instinto. Cuadernos (París), n. 3 (1953), 18-24.
481 **Tello** (Belisario D.): La causación recíproca de las potencias espirituales. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 107-119.
482 **Thibon** (Gustave): Sobre el amor humano. Trad. por P. García Noreña. M. Rialp. 1953. 200 pp.
483 **Wechsler** (David): Inteligencia cognoscitiva, conativa y no intelectual. RevPsGenApl, 8 (1953), 7-20.
484 **Willwoll** (Alexander): Psychologia. Barna. Herder. 1952. 200 pp.
485 — — Alma y espíritu. 2.ª ed. M. Edit. Razón y Fe. 1953. XII-268 pp.
486 **Úbeda Purkiss** (M., O. P.): Desarrollo histórico de la doctrina de las emociones CT, 80 (1953), 433-87.
487 — — Teorías de la personalidad en la psicología actual. EstFil, 2 (1953), 215-35; 3 (1953), 449-65.
488 **Yela Granizo** (Mariano): La percepción de la causalidad a distancia. Estudio experimental. RevPsGenApl, 8 (1953), 227-57.

Ética general y especial.

Estudios históricos: *supra*, nn. 5, 11, 18, 26, 27, 35, 51, 59, 73, 84, 87, 98, 101, 105, 106, 117, 133, 147, 148, 168, 170, 187, 196, 224, 232, 233, 239, 255, 272, 306.

[Principios éticos. Moral individual, profesional y familiar]

489 **Alcorta** (José Ignacio): Destino humano y ethos. RevFil, 12 (1953), 31-58.
490 **Caba** (Pedro): Teoría del suicidio. Para una antropología filosófica. UnivPontBol, n. 66 (1952), 21-44.
491 ¿Es lícita la pena de muerte? Eca (San Salvador), 7 (1952), 552-56.
492 **González Ríos** (Francisco): Existencialidad y objetividad normativo-axiológica en la Ética. Cuad.Fil (BA), nn. 7-9 (1950-52), 22-60.
493 **González** (Ireneo): Philosophia Moralis. 3.ª ed. Santander. Sal Terrae. 1952. 670 pp.
494 **Hernández Ruiz** (Justo): La castidad. ¿Décimotercer trabajo de Hércules? M. Coculsa. 1951. 48 pp.
495 **Von Hildebrand** (Dietrich): Pureza y virginidad. (Trad.) Bilbao. Desclée de Brouwer. 1952. 224 pp.
496 **Lora Tamayo** (Manuel): Moral profesional del investigador. Arbor, 24 (1953), 1-25.
497 **Llambias de Acevedo** (Juan): Sobre la justicia prospectiva. Act. I Cong.Men., 1312-17. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
498 **Ollería** (Diego José de): En torno a la "Moral nueva". Est Franc, 54 (1953), 229-40.
499 **Paniker** (Raimundo): El sujeto del patriotismo. RevTeol (La Plata), n. 9 (1953), 28-37.
500 **Pérez Bulnes** (José): La filosofía del deber. 2.ª ed. Edit. Razón y Fe. M. 1953. 310 pp.
501 **Pío XII:** Los límites morales de los métodos médicos de investigación y tratamiento. RevPsGenApl, 7 (1952), 329-40.
502 **Rodrigo** (Lucio, S. J.): De historicis exordiis et vicibus probabilismi moralis. Relectio critica. MiscelComill, 19 (1953), 53-120.

503 **Trotta** (Rafael): La psicocirugía y la Moral. RevTeol (La Plata), n. 10 (1953), 21-41.

504 **Uribe Cualla** (Guillermo): La personalidad del delincuente. Bolívar (Bogotá), n. 10 (1952), 895-935.

505 **Vito** (F.): Los valores éticos como elemento decisivo en la solución de los grandes problemas contemporáneos. Latinoamérica, 4 (1952), 10-11.

[Teoría sociológica]

506 **Alcorta** (José Ignacio): Tipologías sociológicas. Formalismo sociológico. RevIntSoc, n. 40 (1952), 307-322, n. 42 (1953), 267-85.

507 **Ayala** (Francisco de): Introducción a las Ciencias sociales. 2.ª ed. M. Aguilar. 1953. 348 pp.

508 **Conde** (Francisco Javier): Sociología de la Sociología. RevEstPol, n. 58 (1951), 15-29; n. 65 (1952), 15-36; n. 68 (1953), 3-31.

509 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): Comunidad y persona social. Rev IntSoc, n. 41 (1953), 5-26.

510 **Gambra** (Rafael): El doble significado de lo social. Arbor, 25 (1953), 325-46.

511 **Gil Sánchez** (Jaime J.): El régimen corporativo. UnivPontBol, 17 (1952), 241-66.

512 **Gini** (Corrado): Homo socialis et homo dissociatus. RevIntSoc, n. 40 (1952), 289-306.

513 **Gonzalo Casas** (Manuel): Apuntes sobre el fundamento de la sociedad. Norte (Tucumán), n. 5 (1953), 7-15.

514 **Horas** (Plácido Alberto): Metodología y técnicas de investigación en Sociología. Phil (Mendoza) n. 15 (1952), 25-40.

515 **Mahieu** (Jaime María): El hombre social. Phil (Mendoza), n. 16 (1952), 45-68.

516 **Miguens** (José Enrique): Acontecimiento y actuación en el estudio de la realidad social. Act. I Cong.Mend., 1710-16 (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

517 **Naranjo Villegas** (Abel): Libertad y sociedad. (Sobre la libertad de expresión.) UnivPontBol, 17 (1952), 426-43. Cfr. Bolívar (Bogotá), n. 12 (1952), 299-324.

518 **Oliver Brachfeld** (F.): Sobre la necesidad de una nueva teoría de la "marginalidad social" y del concepto de "minoría" en Sociología. Crítica de varias ideas norteamericanas recientes. RevIntSoc, n. 42 (1953), 287-333.

519 **Poviña** (Alfredo): La idea sociológica de la "comunidad". Act. I Con.Mend., 1757-63. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

520 **Prieto** (Jacinto): Psicogénesis de la sociedad. Santiago de Compostela. Univ. 1953. 39 pp.

521 **Sigmond** (Raimundo): El objeto de la Sociología. Sap, 8 (1953), 64-72.

522 **Soria** (Carlos): La controversia actual en torno a la persona y el bien común. EstFil, 1 (1951-52), 211-42.

523 **Todolí** (José): El bien común. M. C.S.I.C. 1951. 133 pp.

524 **Vila-Creus** (Pedro): Sociología pontificia. Enquiridion social de los textos de los Sumos Pontífices. Barna. Lumen. 1953. 501 pp.

[Teoría jurídica general]

525 **Aftalión** (Enrique R.): Motivos y fines en el conocimiento por comprensión de la conducta. Act. I Cong. Mend., 1847-53. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)

526 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): Lo jurídico y lo metajurídico. CdD, 165 (1953), 33-101.

527 **Gómez Arboleya** (Enrique): Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna. RevColNSRos (Bogotá), 47 (1952), 46-61.

528 **Izurieta Craig** (Juan): El estado actual de la filosofía del Derecho. CyF, nn. 31-32 (1952), 83-112.

529 **Kelsen** (Hans): Teoría pura del Derecho y teoría egológica. Rev EstPol, n. 71 (1953), 3-39.

530 **Ojea Quintana** (Julio): Concepto egológico y concepto tradicional de la norma jurídica. Sap, 8 (1953), 36-41.
531 **Mantilla Pineda** (B.): Sociología del Derecho. UnivAntioq, 28 (1953), 697-716.
532 **Nieto Arteta** (Luis Eduardo): Lógica y ontología en la esfera de lo jurídico. UnivAntioq, 28 (1953), 215-40.
533 **Del Vecchio** (Giorgio): La esencia del derecho natural. Sap, 8 (1953), 6-11.

[Teoría política y Derecho internacional]

534 **Briefs** (Goetz A.): La dialéctica del liberalismo y el totalitarismo. Trad. por C. Sanz de Santamaría. Ideas y Valores (Bogotá), n. 5 (1952), 308-25.
535 **Cano** (Luis): Reflexiones en torno a la persona humana. La persona y el Estado. Norte (Tucumán), n. 2 (1952), 41-47.
536 **Conde** (Francisco Javier): Misión política de la inteligencia. Rev ColNSRos (Bogotá), 47 (1952), 29-45.
537 **Elías de Tejada** (Francisco): Sacrum Imperium y órdenes superestatales. RevColNSRos (Bogotá), 48 (1953), 45-58.
538 **Frutos** (Eugenio): La evolución hacia el Estado positivo; sus concepciones fundamentales y su crítica. RevIntSoc, n. 43 (1953), 5-39.
539 — — La política como arte. RevEstPol, n. 69 (1953), 31-40.
540 **Galán y Gutiérrez** (Eustaquio): Los conceptos de Estado y Nación como categorías de la ciencia política y del Derecho internacional. M. Inst. Edit. Reus. 1952, 40 pp.
541 **Gambra** (Rafael): La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional. M. Rialp. 1953. 247 pp.
542 **Gaudenet** (Paul Marie): Derecho constitucional y ciencia política. RevEstPol, n. 68 (1953), 63-71.
543 **Ollero** (Carlos): Derecho político, política y Sociología. RevInt Soc. n. 39 (1952), 17-29.
544 **Ottaviani** (Alfredo, Cardenal): Deberes del Estado católico con la Religión. M. 1953. 32 pp.
545 **Palacios** (José Antonio): El mito de la democracia. M. Cultura Hispánica. 1953. XXXIV-42 pp.
546 **Sauer** (Ernest): Sistema de solidaridad jurídico-internacional. Rev EstPol, n. 68 (1953), 51-61.
547 **Tercera del Franco** (Rodolfo): Sociología del Estado. Norte (Tucumán), n. 5 (1953), 19-28.
548 **Urmeneta** (Fermín de): Exigencias teológicas del actuar político. RevEspTeol, 13 (1953), 397-413.
549 — — Psicología del gobernante. RevPsGenApl, 8 (1953), 33-43.

[Moral social-económica]

550 **Aybar** (Benjamín): El trabajo: modificación de la naturaleza en la línea de los valores. Humanitas (Tucumán), n. 2 (1953), 71-76.
551 **Azpiazu** (Joaquín, S. J.): Moral profesional en la Banca, en la Bolsa y en el comercio. Fomento Social, 8 (1953), 285-303.
552 **Dirksen**: Un salario vital. Rev. de Derecho y Ciencias sociales (México), n. 153 (1950), 353-66.
553 **Lucas Ortueta** (Ramón de): Comunidades sin propiedad privada. RevIntSoc, n. 39 (1952), 47-66.
554 **Riera** (Alberto, O. P.): La justicia en la retribución laboral. Est Fil, 1 (1951-52), 63-109.
555 **Warleta Fernández** (Ismael): La previsión social obligatoria y la doctrina social. Eca (San Salvador), 6 (1951), 281-88.

Filosofía del lenguaje.

Estudios históricos: *supra*, nn. 139, 143.

556 **Allende Lezama** (Luciano): Pensamiento y lenguaje. Episteme (BA), 1 (1949-51), 347-55.
557 **Asti Vera** (Armando): La lógica, el lenguaje y las paralogías. Episteme (BA), 1 (1949-51), 232-39.
558 **Celaya** (Gabriel): El arte como lenguaje. Bilbao. 1952. 48 pp.
559 **Delgado** (Honorio): Sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal. Act. I Cong.Mend., 1361-66. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
560 **Montiveros** (María Delia Gatica de): El lenguaje y la cultura. Act. I Cong.Mend., 1717-27. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
561 **Relaño** (Emilio): Historia del lenguaje. Barna. Salvat. 1953. 174 pp.
562 **Roggiano** (Alfredo A.): Lenguaje y realidad. NotEstFil (Tucumán), 4 (1953), 379-90.

Filosofía de la educación. Psicología pedagógica.

Estudio histórico: *supra*, n. 52.

563 **Artigas** (José): Situación de la Historia de la Pedagogía. RevEsp Ped, 11 (1953), 329-44.
564 **Barbey** (León): Pedagogía experimental cristiana. Barna. Subirana. 1953. 362 pp.
565 **Bayón Chacón** (Gaspar): Difusión de la cultura y cultura social de las masas. CuadHisp. 17 (1953), 312-22.
566 **Benito y Durán** (Angel): Vocación e historia. RevPsGenApl, 7 (1952), 287-96.
567 **Boneo** (Dora S. de): La adolescencia: problema ciudadano. Rev. de Educ. (La Plata), n. 4 (1950), 49-56.
568 **Fernández Huerta** (José): Criterios psicológicos en los cuestionarios. RevEspPed, 11 (1953), 15-23.
569 **Fraga Iribarne** (Manuel): La educación, fenómeno social. Cuad Hisp, 17 (1953), 3-14.
570 **García Hoz** (Víctor): Cuestiones de filosofía de la educación. M. C.S.I.C. 1952. 144 pp.
571 — — La escuela como situación de tránsito. RevEspPed, 11 (1953), 141-54.
572 — — Sentido personal de la educación. RevEspPed, 11 (1953), 319-26.
573 **Gonzalo Casas** (Manuel): Ideas para una concepción integradora de la educación. RevFil (Argentina), n. 6 (1953), 35-46.
574 **Hovre** (Franz de): Ensayo de una filosofía pedagógica. 4.ª ed. M. Fax. 1952. 392 pp.
575 **Málaga García** (Eduardo): Educación y su historia. Burgos. 1953. 292 pp.
576 **Mañero Mañero** (Salvador): La orientación profesional. Condicionamientos fácticos y condicionamientos ideales. CdD, 165 (1953), 345-74.
577 **Millán Puelles** (Antonio): El criterio epistemológico en los cuestionarios. RevEspPed, 11 (1953), 9-14.
578 **Morales Gil** (Luis): No toda educación es perfeccionamiento. Rev. de Educ. (La Plata), n. 6 (1950), 9-18.
579 **Naranjo Villegas** (Abel): Ilustración y valoración. (Una filosofía de la educación). Bogotá. Rev. Bolívar. 1952. IX-187 pp.

580 **Nassip** (Ricardo): La pedagogía fenomenológica de Ernesto Krieck. (En torno a "Bosquejo de la ciencia de la educación"). Humanitas (Tucumán), n. 1 (1953), 211-28.
581 **Palacios López** (Arsenio): Psicología y pedagogía. RevEspPed, 11 (1953), 377-85.
582 **Sánchez Sarto** (Luis): Diccionario de Pedagogía. 2.ª ed. Barna. Labor. 1953. 3251 pp. (en 2 vols.).
583 **Serebrinsky** (Bernardo): Importancia de la labor del maestro en la orientación profesional. Rev. de Educ. (La Plata), n. 5 (1950), 47-51.
584 **Sinoir** (Guy): La orientación profesional. Trad. por E. Schop. Barna. Salvat. 1952. 138 pp.
585 **Vega Alonso** (Rafael): Educación y su historia. Murcia. 1952. 181 pp.
586 **Villarejo Mínguez** (Esteban): Criterio social en los cuestionarios. RevEspPed, 11 (1953), 25-35.

Filosofía de la Religión. Psicología religiosa.

Estudios históricos: *supra,* nn. 78, 95, 113, 115, 121, 172, 174, 186, 189, 199, 260.

587 **Alcorta** (José Ignacio): "Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia", de José Luis Aranguren. RevEspTeol, 13 (1953), 415-28.
588 **Aranguren** (José Luis L.): Martín Lutero y su Teología. Rev Univ(BA), n. 21 (1952), 71-102.
589 **Fernández** (Acacio, O. P.): Sobre la naturaleza de la experiencia religiosa. (Crítica del psicologismo religioso.) EstFil, 1 (1951-52), 111-37; 3 (1953), 381-402.
590 **Von Hildebrand** (Dietrich): Nuestra transformación en Cristo. (Trad.). M. Rialp. 1952, 2 vols. 350 y 326 pp.
591 **Llanos** (José María de): Treinta y cuatro aventuras hacia Dios. 2.ª ed. M. E.P.E.S.A. 1952. 454 pp.
592 **Quarracino** (Antonio): Filosofía de la Religión. Sap, 8 (1953), 135-39.
593 **Rahner** (Carlos, S. J.): Angustia y salvación. Trad. por L. Martínez Gómez. M. Edit. Sapientia. 1953. 160 pp.
594 **Roig Gironella** (Juan): Los confines entre la psico-mística y la teo-mística. A propósito de la mística del superhombre. Manresa, 25 (1953), 197-215.
595 **Vaca** (César): Evolución físico-psíquica y castidad. (Relaciones entre la formación espiritual del aspirante al sacerdocio y su desarrollo corporal y psíquico). RevEspir, 12 (1953), 12-23.
596 — — Aportaciones de la psicología y de la medicina al problema de la vocación. RevEspir, 12 (1953), 141-49.
597 **Wágner de Reyna** (Alberto): Sobre el mito. Ideas y valores (Bogotá), n. 5 (1952), 301-307.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra,* nn. 82, 83, 107, 110, 119, 134, 158, 185.

598 **Aumann** (Jordán, O. P.): La belleza y la respuesta estética. II. RevFil, 12 (1953), 77-100.
599 **Blanco** (Julio Enrique): Las pruebas del alter ego en D'Annunzio y en Shakespeare. Ideas y Valores (Bogotá), n. 6 (1952), 414-444.

600 **Chaves Villa** (Humberto): Lo social en el arte. UnivAntioq, 27 (1952), 57-72.
601 **Guerrero** (Luis Juan): Escenas de la vieja estética. Act. I Con. Mend, 221-41. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
602 — — Torso de la vida estética actual Act. I Cong.Mend., 1466-74. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
603 **Láscaris Comneno** (Constantino): Pedagogía del arte. RevEsp Ped, 11 (1953), 397-402.
604 **Linero** (Magdalena): Filosofía y literatura. Act. I Cong.Mend, 1498-1505. (Cfr. n. 174 del elenco anterior.)
605 **Mann** (Thomas): El artista y la sociedad. Cuadernos (París), 3 (1953), 12-17.
606 **Natanson** (Maurice): Hacia una fenomenología del objeto estético. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 127-34.
607 **Roland** (Alfredo E.): El problema estético. Episteme (BA), 1 (1949-51), 311-16; 445-50.
608 **Sánchez** (Juan Francisco): La "verdad" en el arte. Anales (Univ. de Sto. Domingo), nn. 57-60 (1951), 37-86.
609 **Soria** (Fernando): Interpretaciones filosóficas actuales acerca de la poesía. EstFil. 3 (1953), 403-47.
610 **Trías** (Manuel): La oposición estética forma-contenido. Sap, 8 (1953), 100-16.
611 **Vasconcelos** (José): Filosofía estética. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 3-4 (1952), 233-44.
612 **Vera Arenas de Peralta** (Carmen): Ensayo de una estética en el adolescente. Phil (Mendoza), n. 15 (1952), 87-97.
613 **Vivanco** (Luis Felipe): Arte abstracto y arte religioso. Cuad Hisp, 17 (1953), 42-55.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 32, 103, 111, 145, 197, 198, 231, 240, 271,

614 **Astrada** (Carlos): El humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales. CuadFil (BA), nn. 7-9, pp. 7-21.
615 **Beneyto** (Juan): Espíritu y Estado en el siglo XVI. Ensayos sobre el sentido de la cultura moderna. M. Aguilar, 1952. 163 pp.
616 — — Espacio, tierra, historia. RevEstPol, n. 69 (1953), 103-109.
617 **Bobbio** (Norberto): Política cultural y política de la cultura. La Torre (Puerto Rico), n. 3 (1953), 43-58.
618 **Dawson** (Christopher): Hacia la comprensión de Europa. Trad. por E. Pujals. M. Rialp. 1953. 317 pp.
619 **Díez del Corral** (Luis): El rapto de Europa. RevEstPol, n. 70 (1953), 3-51.
620 **Dubarle** (Dominique): El mundo de la cultura y el pensamiento científico. Arbor, 26 (1953), 218-34.
621 **Fay** (Bernard): Nuestro tiempo como fin del Renacimiento. Cuad Hisp, 14 (1953), 56-62.
622 **Freiherr von der Heydte** (F. A.): Superación de la idea europea. CuadHisp, 17 (1953), 290-300.
623 **Henneke** (Werner): Visión cristiana de la Historia. RevEstPol, n. 69 (1953), 23-30.
624 **Hilckman** (A.): La ciencia comparada de las civilizaciones, según Feliks Koneczny. RazFe, 147 (1953), 607-22.
625 **Hirlemann** (Arnoldo): Civilización y enfermedad. Eca (San Salvador), 7 (1952), 519-26.
626 **Horia** (Vintila): La interpretación cíclica de la Historia. Cuad Hisp, 16 (1953), 177-90.

627 **Jordano** (Juan Bautista): El jurista ante la crisis actual de la cultura europea. Arbor, 26 (1953), 16-33.
628 **Minguijón** (Salvador): Sobre la civilización occidental. RevInt Soc, n. 39 (1952), 5-15.
629 **Olivar Bertrand** (Rafael): Trevelyan. Nueva y antigua concepción de la Historia. Arbor, 25 (1953), 61-80.
630 **Onís** (Federico de): Sobre el concepto del modernismo. La Torre (Puerto Rico), n. 2 (1953), 95-103.
631 **Paniker** (Raimundo): La evolución del patriotismo en Occidente. Sap, 8 (1953), 283-93.
632 **Pujals** (Esteban): La filosofía de la cultura de Christopher Dawson. Arbor, 26 (1953), 66-89.
633 **Rau** (Enrique): Teología y humor, base real de la cultura europea. RevTeol (La Plata), n. 11 (1953), 11-21.
634 **Restrepo Jaramillo** (Gonzalo): El mundo técnico y el mundo moral. UnivAntioq, 28 (1953), 487-95.
635 **Von Rintelen** (Fritz Joaquim): La esencia del hombre europeo. Sap, 8 (1953), 199-219.
636 **Toynbee** (Arnold): El mundo y el Occidente. Prólogo y trad. por L. Rodríguez Aranda. M. Aguilar. 1953. 100 pp.
637 — — El conflicto entre Rusia y el Occidente. La Torre (Puerto Rico), n. 2 (1953), 11-30.
638 **Urmeneta** (Fermín de): Principios de filosofía de la Historia. M. Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas, 1952. 220 pp.
639 **Vicente Aja** (Pedro): El cristianismo en la crisis de Occidente y otros temas. La Habana. Soc. Cubana de Fil. 1953. 135 pp.
640 **Zanco** (Dusan): La filosofía de la Historia en el siglo XX. CyF, nn. 31-32 (1952), 113-35.

L. Martínez G.

Chamartín de la Rosa (Madrid). Mayo, 1954.

CRONICA

ESPAÑA

El VII Centenario de la Universidad de Salamanca.

La Universidad Pontificia de Salamanca, aunque de reciente creación en su forma actual, pero legítima sucesora por su carácter de pontificia de la antigua y célebre Universidad salmantina, no podía permanecer ajena al magno acontecimiento de la celebración del VII Centenario de la fundación de la Universidad a principios del siglo XIII por Alfonso IX, Rey de León. Coincidiendo con los actos de clausura de este año centenario, que se abrió con las solemnes fiestas académicas organizadas por la Universidad Literaria del Estado, reunió en sus aulas, del 29 de abril al 7 de mayo de este año de 1954, una Semana Internacional de Estudios Superiores, cuyos resultados, gracias a Dios, superaron los más optimistas pronósticos. Lo cual es tanto más digno de consideración, cuanto que se trataba del primer congreso de este tipo que organizaba la naciente Universidad, todavía en su primera fase de consolidación.

Esta Semana Internacional de Estudios Superiores fué concebida por sus organizadores con gran amplitud. Constaba de cuatro secciones en este orden: I, de Sagrada Escritura; II, de Filosofía y Teología; III, de Derecho Canónico; IV, de Espiritualidad. Los temas escogidos para cada una de estas secciones eran también muy acertados para despertar el interés científico. Ciertamente por lo que se refiere a la de Filosofía y Teología, de la que haré en estas líneas una breve reseña, este interés fué en aumento de día en día. La actualidad y trascendencia de "El problema del evolucionismo" lo hacían prever.

En once ponencias se estudiaba el problema del evolucionismo en sus aspectos más fundamentales. Una primera ponencia, a cargo del M. Rev. P. Augusto Andrés Ortega, C. M. F., Catedrático de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, presentaba en visión panorámica el *Sentido y situación actuales del problema del evolucionismo*. En ella se decía, entre otras cosas, que la inmensa mayoría de los naturalistas, así biólogos como paleontólogos, se adscriben hoy al evolucionismo decididamente, después de una etapa en que éste pareció haber pasado una grave crisis. El evolucionismo es hoy una categoría general del pensamiento moderno. Haber tomado conciencia del evolucionismo es haber tomado conciencia de una dimensión nueva: conciencia de lo individual con un afán de trascendencia en la continuidad de lo real.

El mismo día por la tarde los doctores Eugenio Ortiz de Vega, profesor de la Universidad de Madrid y colaborador del C. S. I. C., y Salvador Peris Torres, jefe de Sección y colaborador del citado Consejo, leyeron sus ponencias sobre *El evolucionismo en el campo de la biología*. El Dr. Ortiz, especialista en Genética, expuso el *estado actual de la teoría de la evolución en biología*. Parte del hecho de que la idea de la evolución informa la biología de hoy en todos sus aspectos. Estudia cómo se estructura hoy esta teoría a base de hechos que brevemente analiza, y da, como interpretación dominante entre los biólogos, la que considera que las especies se transforman como resultado de una adaptación a la diversidad de ambientes. Según esta teoría el origen de la diversidad orgánica está en la mutación y sobre ella actúa el ambiente a través de procesos de selección. El Dr. Peris hizo resaltar la importancia que el factor tiempo juega en la evolución de la vida. Los millones de años, por los que ésta se desliza desde su primera aparición en el planeta, pueden muy bien dar lugar a mutaciones de mayor envergadura que las experimentadas en los labora-

torios y explicar así la evolución que de hecho descubre la Paleontología en la historia de los vivientes. Ambas ponencias promovieron interesantes interpelaciones que pudieron continuarse en la sesión siguiente, vacante por ausencia del ponente señor J. Sanz Ibáñez, a quien se había asignado la ponencia *El evolucionismo y las modificaciones espontáneas y provocadas en virus y células.*

El R. P. Manuel Ubeda Purkiss, O. P., jefe de Sección del Instituto Cajal y colaborador del C. S. I. C., completó al día siguiente el estudio del evolucionismo dentro del campo de las ciencias biológicas con una interesante y ponderada ponencia sobre *El evolucionismo y la morfología comparada del sistema nervioso.* Omitiendo en su lectura una serie de datos y experiencias que en su día verán la luz pública, resumió su pensamiento con unas autorizadas palabras, diciendo que la anatomía comparada del sistema nervioso no da base para establecer una evolución entre las diversas especies.

El ilustrísimo profesor Piero Leonardi, director del Instituto de Geología y Mineralogía de la Universidad de Ferrara (Italia), cerró esta primera parte del estudio del evolucionismo desde el punto de vista de las ciencias positivas con una magnífica ponencia sobre *El evolucionismo y los últimos datos de la Paleontología.* La relevante personalidad científica del Dr. Leonardi fué honrada como se merecía, haciendo su presentación, ante el docto auditorio, el catedráitco de Paleontología de la Universidad Central, Excmo. Sr. Dr. D. Bermudo Meléndez, que tuvo unas palabras muy acertadas y oportunas de introducción al tema y a las teorías del profesor Leonardi. Este, en su interesantísima conferencia expuso los hechos paleontológicos, que demuestran una evolución de los vivientes tal como en realidad se ha dado, y cuya explicación satisfactoria no puede encontrarse sino en una teoría finalista. Y aquí expuso a grandes rasgos su teoría de la Teleogénesis, que tan bien acogida ha sido en el mundo científico.

El evolucionismo a la luz de los principios de la Filosofía fué la ponencia del R. P. Charles Boyer, S. J., catedrático de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Con estupenda claridad y perfecto dominio de la materia expuso los límites precisos en que la Ciencia y la Filosofía deben tratar en sus respectivos campos el problema del origen del hombre. La Ciencia Antropológica nunca podrá dar cuenta de la acción especial de Dios en la formación del cuerpo del primer hombre, que una sana Filosofía necesariamente postula, puesto que es un cuerpo destinado a recibir un alma espiritual.

La relevante personalidad científica del R. P. Reginald Garrigou-Lagrange, O. P. catedrático del Pontificio Instituto "Angelicum" de Roma, que disertó aquella tarde sobre *El evolucionismo y la diferencia entre orden natural y sobrenatural* suscitó la natural expectación, de tal manera, que hubo necesidad de trasladar la sesión al Aula Magna de la Universidad, totalmente abarrotada de público deseoso de escuchar la docta palabra del ilustre dominico. El P. Garrigou-Lagrange especialista en esta materia del sobrenatural expuso brillantemente sus ideas, ya conocidas, sobre la distinción entre los dos órdenes de naturaleza y gracia.

La ponencia del R. P. Luis Arnaldich, O. F. M., catedrático de la Universidad Eclesiástica de Salamanca sobre *El evolucionismo en el relato del Génesis* dió lugar a una interesante polémica, como era de esperar, dado lo vidrioso del tema y las encontradas opiniones que hoy se discuten entre los exégetas católicos, sobre todo en lo que se refiere a la formación del cuerpo de la primera mujer.

El R. P. Manuel Cuervo, O. P., catedrático de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca nos habló sobre *Evolucionismo, monogenismo y pecado original.* Después de exponer a la luz del Concilio de Trento el dogma del pecado original, concluye la absoluta y total incompatibilidad del Poligenismo con el dogma del pecado original. En consecuencia, rechaza también el evolucionismo en cuanto al cuerpo del primer hombre que, o no viene por evolución de un organismo anterior, o de lo contrario sería inevitable el Poligenismo, que excluye la Fe.

El último día el R. P. José A. de Aldama, S. J., y el M. I. Sr. D. Eugenio González, catedrático ambos de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, hablaron respectivamente sobre *El evolucionismo en los documentos de la Iglesia* y *El evolucionismo en los Santos Padres.* La ponencia del P. Aldama fué un magistral y profundo estudio, perfectamente matizado, de la actitud de la Iglesia, manifestada prin-

cipalmente en los últimos discursos de S. S. Pío XII y en la "Humani Generis", ante la evolución—digámoslo así—que las mismas doctrinas evolucionistas han experimentado en estos últimos sesenta años.

¿Ha sido fructuosa esta Semana Internacional de Estudios Superiores? Creemos poder reflejar el parecer general que allí captamos, respondiendo afirmativamente. La prensa y otras revistas ya lo han proclamado. Ha sido de provecho, y por lo que se refiere a la sección de Filosofía y Teología, de que pudimos ser testigos, podemos añadir que de mucho provecho. Este acercamiento mutuo de los dos campos, el científico y el filosófico-teológico, que en esta Semana se efectuó, era necesario y dió sus frutos. Tanto de los unos como de los otros pudimos oír manifestaciones sinceras en este sentido. El profesor Leonardi, en una brillantísima intervención con la que casi se puso punto final a esta sección II sobre el Problema del evolucionismo, recogió este parecer unánime, y consiguientemente hizo ver la necesidad de seguir trabajando en esta materia con el mismo espíritu de sincera colaboración, tan fructuoso para ambas partes, hasta conseguir el reajuste perfecto, más de forma que de fondo, de ciertos puntos de vista, que—como la verdad no puede contradecirse a sí misma—más que oponerse, se complementan. Para esto—añadimos—lo importante es que cada ciencia se mueva en su propio campo sin extralimitarse con el consiguiente peligro, al menos de confusión.

B. Pérez Argos, S. J.

Sociedad Española de Filosofía.

El día 7 de mayo disertó sobre el tema: "Un genio frustrado, pero genio: Angel Amor Ruibal" el catedrático del Instituto de Bilbao D. Elías Martínez Ruiz. Según el conferenciante, Amor Ruibal concibió y realizó una gran obra, pero le faltó el clima propicio y el arte y técnica necesarios para hacerse oír y crear un movimiento auténtico. Su gran preocupación fué rehacer todo el mundo de ideas filosóficas y teológicas de la antigua escolástica, vaciadas en un molde demasiado platónico. El mundo griego, en que encarnó el mensaje cristiano, mundo de esencias y arquetipos, no puede confundirse con las realidades eternas. Amor Ruibal fijó los términos del problema en la línea de la mejor tradición filosófico-escolástica, en su dimensión más profunda. Explicó a continuación el Sr. Martínez Ruiz las causas del fracaso de la obra de Amor Ruibal, exponiendo a continuación las vías que se abren a una actualización de su obra: insistir, en el aspecto interno, en la labor de depuración del pensamiento cristiano volviendo a la síntesis vital de la Filosofía y Teología dentro de una crítica y objetiva comprensión de la Historia; y, en el aspecto externo, crear un equipo de investigadores que hagan asequible al público las ideas y métodos del gran pensador gallego, dentro de una mayor valoración del dato de la experiencia y de la Historia.

El 11 de junio disertó D. José María Rubert Candau sobre el tema: "La raíz fenomenológica de la vida", según el siguiente temario: 1. La vida fenomenológica.—2. El existir en el mundo.—3. Los elementos básicos de la vida fenomenológica y su jerarquización.—4. Carácter específico del conocimiento: su intencionalidad, raíz de la vida. Sobre este último punto señaló los elementos constitutivos de la vida en su carácter de diversos aspectos de una realidad concretamente simple y dinámica. El conocimiento, raíz intencional que sustenta y traspasa todos los restantes modos de ser fenomenológicos de la vida, y que no se define por una relación de causalidad ni por ser imagen en sustitución de otra realidad distinta.

Sociedad Española de Psicología.

El viernes, 26 de marzo, a las siete de la tarde, bajo la presidencia de Dr. Germain, se reunió la Sociedad Española de Psicología, leyéndose las comunicaciones siguientes: "Aportación a la Psicofísica del sentido olfatorio", por D. Manuel Ubeda Purkiss. "Aspectos psicosomáticos de la retroversión uterina", por D. Luis P. Slocker. "Formulario para analizar los datos del T. A. T.", por D. Manuel Siguan.

Hubo detenidas discusiones después de cada una de ellas, y al terminar, el presi-

dente Dr. Germain realizó una síntesis de los puntos de vista evidenciados respecto a los *test* proyectivos.

Dado el interés actual de estas cuestiones, anunció que la Sociedad dedicará una sesión extraordinaria a su estudio, designándose una ponencia para ello.

Instituto "Luis Vives", de Filosofía.

El Instituto "Luis Vives", en colaboración con la Sociedad Española de Filosofía, anuncia la celebración de la III Semana Española de Filosofía, del 13 al 20 de abril de 1955. El tema central será *El problema de la libertad.* Como temas particulares se insinúan los siguientes: "El problema de la libertad y sus perspectivas" (discurso inaugural).—Tema I. "Ontología y libertad".—Tema II. "Necesidad, contingencia y libertad".—Tema III. "La libertad psicológicamente considerada".—Tema IV. "La libertad en el orden moral".—Tema V. "La libertad en el orden jurídico y político".—Tema VI. "Cultura y libertad". La inscripción se hará a través de la secretaría del Instituto "Luis Vives", de filosofía (Serrano, 127), hasta el 31 de enero de 1955. Los trabajos de la Semana se harán por escrito, bien en forma de *ponencias,* por autores designados por la Comisión organizadora, bien en forma de *comunicaciones,* de iniciativa particular, que podrán ser enviadas a la Comisión hasta el primero de abril y darán opción a intervenir en las deliberaciones de la Semana.

Instituto Filosófico de Balmesiana.

El 11 de diciembre dió una conferencia el profesor Marco Marchesan, director del *Instituto di indagini psicologiche,* de Milán, sobre el tema *Psicología de la escritura y valores humanos de la personalidad.* El Dr. Octavio N. Derisi, Prelado doméstico de S. S., y director de la revista "Sapientia", de Buenos Aires, de paso por Barcelona, dió una conferencia el 14 de enero de 1954 sobre el tema *Existencialismo y Tomismo.* En febrero se organizó un cursillo de cuestiones selectas de Filosofía, del que formaron parte las siguientes conferencias: Excmo. Dr. Pedro Font Puig, catedrático de la Universidad de Barcelona, sobre *El valor de la razón, cuestión actual,* el 4 de febrero; el Ilmo. Monseñor Dr. Juan Tusquets, profesor de la Universidad, disertó sobre *Filosofía, Cristianismo y Magia en el sistema de Spengler,* el día 9; el P. Juan Roig Gironella, S. I., profesor de Metafísica en la Facultad del Colegio de San Francisco de Borja, expuso el día 11 el tema *Estado actual del problema de las antinomias o paradojas lógicas;* siguió el día 16 el Rdo. Dr. Juan Ventosa, profesor de la Universidad y del Seminario Conciliar con su disertación sobre *Lo absoluto y lo relativo en la conducta moral del hombre;* el Dr. Francisco Sanmartí, secretario del Ateneo de Barcelona y profesor de la Universidad, tuvo el día 23 su conferencia sobre *Precedentes antiguos del positivismo político;* el doctor Alejandro Sanvisens, que no había podido tener en el día anunciado su exposición, clausuró el cursillo el día 25, disertando sobre *Las máquinas de pensar y la teoría de la abstracción.* Otro cursillo, éste de Filosofía del Derecho, bajo el título general de *Problemas jurídicos actuales,* fué iniciado el día 11 de marzo por el Excmo. Dr. Enrique Luño Peña, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona, sobre *Las luchas por el Derecho;* el día 16 del mismo mes de marzo fué el Dr. D. Jorge Carreras Llansana, profesor adjunto de Derecho Procesal en la Universidad quien expuso el tema *Necesidad de un humanismo cristiano en derecho procesal;* a la cual conferencia siguió el día 25 la del Dr. José Espinosa Ferreiro, profesor adjunto de Filosofía del Derecho, de la Universidad, sobre *La justicia social y la equidad,* para cerrarse el cursillo el día 25 con la disertación del Ilmo. Dr. D. Miguel Fénech Navarro, catedrático de Derecho Procesal sobre *El jurista cristiano ante la Comunidad de Naciones.*

Publicación y disertación sobre los filósofos españoles actuales.

El director del periódico de Valencia "Levante" y profesor de la Universidad de Valencia, D. Sabino Alonso-Fueyo, ha publicado una obra titulada *Filosofía y*

Narcisismo, que en varios capítulos recorre brevemente las características que juzga más destacadas entre los filósofos españoles contemporáneos. Después de mencionar a los filósofos orteguianos, examina la labor de los que engloba bajo el epígrafe de "Filosofía y pensadores cristianos", tanto en las Ordenes religiosas como en la Universidad y de carácter independiente.

Sobre parecido tema disertó en Madrid el catedrático D. Adolfo Muñoz Alonso: *Aspectos de la Filosofía española actual.* Después de precisar el disertante el significado de Filosofía actual pasó a catalogar los actuales pensadores españoles, señalando los grupos de los que problematizan la esencia de la Filosofía, los que sistematizan la temática clásica, los filósofos de la razón vital, los de entendimiento científico, los de la inteligencia figurativa y, finalmente, los del entendimiento humano La filosofía, acabó diciendo, o es metafísica o se reducirá a discreto cultural.

Nuevo catedrático.

Tras reñidas oposiciones ha sido nombrado catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid el Dr. D. Angel González Alvarez, catedrático anteriormente de la misma asignatura en la Universidad de Murcia y autor de numerosos y estimados trabajos, especialmente en el campo de la Metafísica. El Dr. González Alvarez sucede en esta cátedra a D. José Ortega y Gasset, jubilado al cumplir su edad reglamentaria.

Conferencias y cursillos.

De la gran actividad desarrollada durante el pasado trimestre en conferencias y cursillos sobre materias filosóficas merecen destacarse las siguientes:

Desde el 28 de febrero D. Julián Marías ha desarrollado un curso de diez conferencias en el Instituto internacional de Madrid sobre el tema *Idea de la Metafísica.*

Don Antonio Millán Puelles ha desarrollado en el Ateneo de Cádiz un ciclo de conferencias en torno a la filosofía contemporánea, cuyos temas han sido los siguientes: *Esencialismo y teoría de los valores. El existencialismo alemán. El existencialismo francés. Panorama filosófico actual. Materialismo dialéctico. Filosofía de la vida y el problema del ser.* Después de estudiar en las tres primeras conferencias a Husserl, Heidegger, Jaspers, filósofos alemanes, y a los franceses Sartre y G. Marcel, dedicó su última conferencia a tres filósofos españoles, Ortega, raciovitalista; Zubiri, tradicional y moderno, y Santiago Ramírez, O. P., que en su concepción dinámica de la analogía del ser enlaza lo escolástico con lo dinámico. Don Angel González Alvarez ha tenido tres conferencias en el aula de cultura, sobre los temas: *El dualismo substancia-accidente; el dualismo naturaleza-libertad* y *El problema filosófico del hombre.*

El profesor italiano D. Miguel Federico Sciacca, entre otras actuaciones, ha disertado en el Ateneo de Madrid sobre el tema: *Attualità delle dottrine sociali di San Agostino,* y en la Facultad filosófica de Chamartín de la Rosa, S. J., sobre: *Misión actual de la filosofía católica,* en la que el conferenciante hizo historia de la evolución del pensamiento moderno desde el idealismo racionalista y el positivismo científico hasta una doble autocrítica y superación de ambos; ante la vuelta de gran parte de la juventud europea hacia un ideal de afirmaciones, aunque materialistas (el comunismo doctrinal), el filósofo cristiano ha de elevarse a soluciones de la crisis presente apoyándose en los tradicionales valores del espíritu, por encima de las puras razones de tipo económico que darían la razón a Marx.

Gabino Márquez, S. J. (†).

El día 2 de mayo, a los ochenta y tres años de edad, falleció el R. P. Gabino Márquez, S. J., en el Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo, Facultad filosófica de la Compañía de Jesús, en Madrid. Profesor de Etica en la Facultad filosófica, S. J., de Granada, el P. Márquez dedicó gran parte de sus actividades a estudios de viaria indo-

le, especialmente filosófica y pedagógica. Como obras de más empeño filosófico hay que mencionar su "Filosofía Moral", 5.ª edición en 1943, la "Filosofía del Derecho" (1949) y "Los juristas alemanes" (1950). La muerte le sorprendió en plena actividad filosófica, ya que era su último y decidido empeño ofrecer a la juventud estudiosa una exposición crítica, lo más clara posible, de la filosofía de Kant.

Don José Pemartín (†).

El 6 de febrero del presente año pasó a mejor vida D. José Pemartín, víctima de repentina dolencia, a la edad de sesenta y seis años. Natural de Jerez de la Frontera, estudió en Francia e Inglaterra. Viajó además por los principales países europeos, y captó sus corrientes culturales y filosóficas principales, para renovar la filosofía tradicional con un sentido nuevo del pensamiento filosófico moderno. Porque D. José Pemartín fué un profundo conocedor de la Filosofía clásica, en especial escolástica. Fruto de esta formación fué en 1937 su "Introducción a una Filosofía de lo temporal", doce lecciones sobre el Espacio, Tiempo y Causalidad, enfocadas desde un punto de vista nuevo: el tiempo. Además de la Filosofía científica trató Pemartín temas de Sociología; fué miembro desde 1951 de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Obras suyas son "Los fundamentos de la Contrarrevolución" y "¿Qué es lo nuevo?". Fué miembro activo de la Sociedad Española de Filosofía y presidente de su sección de Filosofía científica, y pertenecía como colaborador al Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Su actividad se extendió de una manera especial al campo de la pedagogía católica. Desde 1949 fué presidente de la F. A. E., donde luchó denodadamente por los derechos de la familia y de la Iglesia en la enseñanza, como ya antes había luchado desde su alto puesto de Director general de Enseñanza Superior y Media. D. José Pemartín unía a su preclaro talento las dotes de un carácter afable y altamente caballeroso.

ALEMANIA

Anejo a la Universidad de Munich se ha fundado recientemente un *Instituto de Filosofía y Teología medievales*, con el nombre del célebre teólogo alemán Martín Grabmann († 1949). Misión suya principal será, según su director M. Schmaus, el estudio crítico de los textos de la literatura medieval del período que va de S. Agustín a la Reforma, y la interpretación de los problemas teológicos que en ellos se plantean. En conmemoración del VIII centenario de la muerte de S. Bernardo ha tenido este Instituto un ciclo de conferencias, que ha sido una de sus primeras manifestaciones.

La revista alemana de Stuttgart *Universitas* dirigida por el Dr. H. Walter Bähr presenta su cuaderno quinto del presente año como un Spanienheft; el anterior lo había dedicado a Italia. Entre los variados artículos debidos a destacadas personalidades españolas de la ciencia y el arte merecen especial mención aquí como más filosóficos los siguientes:

Prof. Pedro Laín Entralgo: Vier Grundzüge spanischer Lebenserfahrung.

Prof. José Ortega Gasset: Selbstentfremdung u. Selbstversenkung.

Prof. Francisco Javier Conde: Die gesellschaftliche Wirklichkeit und ihr wissenschaftliches Verständnis.

Prof. Ramón Ceñal: Die philosophischen Ideen und Forschungen im heutigen Spanien.

Miguel de Unamuno: Der Ritter Don Quijote und unsere Zeit.

Prof. J. José López Ibor: Die spanische Psychotherapie und das heutige Menschenbild.

AUSTRIA

Del 8 al 22 de agosto del presente año tendrá lugar la tradicional *Salzburger Hochschlwochen*, dirigida por la Facultad Católica de Salzburgo en cooperación con distintas organizaciones extranjeras. El tema que se tratará será: "Augustinus in der Zeit-über der Zeit".

FRANCIA

Ha muerto el profesor de la Facultad Teológica de Lyon P. A. Valensin, conocido escritor y colaborador de varias revistas filosóficas y teológicas, y de los famosos diccionarios de Teología y apologético. Era especialista en cuestiones morales.

ITALIA

En Gallarate se han celebrado las *novenas conversaciones filosóficas italianas* sobre el tema "Interpretación filosófica de las ciencias naturales"; además de numerosos filósofos italianos y algunos invitados extranjeros han asistido algunos representantes de las ciencias exactas.

Han sido nombrados profesores de Filosofía teorética M. J. Bontadini en la Universidad Católica de Milán, M. R. Lazzarini en la Universidad de Cagliari (Cerdeña) y M. E. Paci, en la de Pavía.

SUIZA

Para celebrar el primer centenario de la muerte de Schelling la Sociedad Suiza de Filosofía y el "Archiv für genetische Philosophie", de Zurich, han organizado para el próximo septiembre tres días de estudio. Sede de la reunión: Bad Ragaz.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046, Madrid (6).

De sus autores:

AUHOFER, HERBERT: *Die Soziologie des Jacob Balmes.* Munchen, 1953. 177 págs., 15 × 20 cms.
DE BONIS, SALVADOR, S. D. B.: *Posición filosófica de Menéndez Pelayo.* Ed. Casulleras. Barcelona, 1954. 140 págs.. 13 × 20 cms.
FRAGUEIRO, JOSÉ M.: *Prioridad de la aprehensión del ente.* Córdoba (Argentina), 1954. 25 páginas 16 × 23.
IDEM: *La docencia considerada formaliter et effective,* pág. 10.
LINS, MARIO: *A evoluçao logico-conceitual da ciêcia.* Río de Janeiro, 1954. 73 págs. 16 × 22,50
SELVAGGI. FILIPPO, S. J.: *Filosofie delle scienze.* Roma. La Civiltà Catolica, 1953. 348 páginas, 17 × 11 cms.

De los editores:

* Adriática editrice.. Vía Andrea de Bari, 122, Bari.

PETRUZZELLIS, NICOLA: *Sistema e Problema.* Bari, 1954. 16 × 24 cms., 3.000 liras.

* Anaquel ediciones. Conde de Peñalver, 36. Madrid.

GALLEGO, ALEJANDRO, O. P.: *Cristo en el alma oriental.* Madrid, 1954. 380 págs. 13,50 × 19,50 centímetros, 43 ptas.

* Bibliteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN ALFONSO M. DE LIGORIO: *Obras ascéticas. II. Obras dedicadas al clero en particular.* Madrid, 1954. XXIV-941 págs. 13 × 20 cms., 75 ptas.
SAN BENITO: *Su vida y su regla.* (Dirección e introducción por el P. Dom Gracia M. Colombas. Versión del P. Dom M. Sansegundo. Comentarios y notas del P. Dom Odilón M. Cunill.) Madrid, 1954. XX-759 págs. 13 × 20 cms.,, 70 ptas.
REGATILLO E., ZALBA, M. S. J.: *Theologiae moralis summa. III. Theologia moralis specialis: de Sacramentis, de delictis et poenis.* Madrid, 1954. 998 págs. 13 × 20 cms., 90 ptas.
HERRERA ORIA, ANGEL: *Verbum vitae. La palabra de Cristo. II.* Madrid, 1954. 1.275 páginas, 13 × 20 cms., 85 ptas.
ROYO MARÍN, A., O. P.: *Teología de la Perfección cristiana.* Madrid, 1954. XXXII-971 páginas, 13 × 20 cms., 75 ptas.
RUIZ BUENO, DANIEL: *Padres apologistas griegos* (s. II). Madrid, 1954. 1.006 págs. 13 × 20 céntimetros, 80 ptas.
SOLANO, JESÚS, S. J.: *Textos eucarísticos primitivos. II.* Hasta el fin de época patrística s. VII-VIII). Madrid, 1954. 1.009 págs. 13 × 20 cms., 85 ptas.

* Centre de documentation du C. N. R. S. Paris, 16 Pierre Curie.

Bulletin Analytique. Philosophie. Paris, 1953. 16 × 24 cms.

* Desclée et Cie. Ed. Tourmai, Bélgica.

LABOURDETTE, M., M. O. P.: *Foi catholique et problèmes modernes.* Tournai, 1953. 165 páginas, 12 × 18 cms.
LE COURT GRANDMAISON, JEAN: *Le Monde n'est pas un "combinat" geant.* Tournai, 1954. 85 páginas, 12 × 18 cms.
STEVEN, PAUL: *Elements de morale sociale.* Tournai, 1954. 612 págs. 14 × 21 cms.
VANCOURT, RAYMOND: *La phénoménologie et la foi.* Tournai, 1953. 126 págs. 12 × 18 cms.

* Divus Thomas. Colegio Alberoni. Piacenza. Italia.

ROSSI, GIOVANNI FELICE, C. M.: *Il quarto pioniere della Commissione Leonina P. Clemente Suermondt, O. P.* Piacenza, 1954. 17 × 26 cms.

* Duquesne University. Pittsburg, 19. Pa. U. S. A.

LAER, HENRI VAN: *Philosophico-scientific problems.* Pittsburg, 1953. 168 págs. 18 × 25 cms., 2.25 dólares.

MELSEN, ANDREW G. VAN, D. Sc.: *The Philosophy of Nature.* Duquesne Studies. Phil. Series, 2. Pittsburg, 1953. 253 págs. 18 × 25 cms., 2,50 dólares.

* Editora Nacional. Avenida José Antonio, 62. Madrid.

CORTS GRAU, JOSÉ: *Curso de Derecho natural.* Madrid, 1953. 400 págs. 17 × 24 cms., 90 ptas.

* Fratelli Bocca Editori. Via Visconti di Mondrone, 27. Milano, Italia.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Tractatus Logico-Philosophicus.* Testo originale, versione italiana a fronte, introduzione critica e note a cura di G. C. M. Colombo, S. J. Milán, 1954. 331 páginas, 18 × 25 cms., 3.000 liras.

* A. Franke Ag. Bern, Suiza.

SCHNEEBERGER, GUIDO: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine bibliographie.* Berna, 1954. 190 págs. 15,50 × 23 cms., 16 frs. suizos.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

BERKELEY, GEORGE: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne.* Edited by a Luce and T. E. Jessop. Londres, 1951, Thomas Nelson and Sons, Ltd. 264 págs. 15 × 24 cms.

COPLESTON, FREDERICK, S. J.: *A History of Philosophy. Vol. III. Ockham to Suárez.* Burns Oates, Londres, 1953. 479 págs. 14 × 22 cms.

* Koehler Verlag. Stuttgart-S, Eberhardstrasse, 10. Alemania.

MEINECKE, FRIEDRICH: *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte.* Stuttgart. 182 págs. 11,50 × 19 centímetros, 8,50 DM.

* Kösel-Verlag. München, 15, Kaiser Ludwigsplatz, 6. Alemania.

PIEPER, JOSEF: *Weistum-Dichtum-Sakrament.* München, 1954. 11 × 13 cms., 13,50 DM.

* Masson et Cie. Editeurs. 120 Boulevard Saint-Germain. Paris 6e.

PORTES, LOUIS: *A la recherce d'une Ethique médicale.* Paris, 1954. 210 págs. 16 × 25 cms., 800 fr. frs.

* Ministerio de Educación Nacional. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas. Venezuela.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Antología del Pensamiento filosófico venezolano.* Introducciones sistemáticas y prólogos históricos; selección de textos y traducciones del latín al castellano por ... Caracas, 1954. 530 págs. 16 × 23 cms.

* E. Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain. Bélgica.

PIRLOT, JULES: *Destiée et valeur. La philosophie de René Le senne.* Namur, 1954. 224 páginos 16 × 25 cms. 140 frs. belgas.

* Publicaciones El Carmen. Iradier, 2. Vitoria.

SABINO DE JESÚS, C. D.: *La infinita bondad de Dios.* Vitoria, 1953. 400 págs. 12 × 18 cms.

* Ed. Rialp. Preciados, 35. Madrid.

BOYLAN, EUGENIO, O. C. R.: *El amor supremo.* Dos vols. Madrid, 1954; I, 288 págs.; II, 270 páginas, 12 × 17 cms. Precio total, 62 ptas.

CARTIER, RAYMOND: *Las 48 Américas.* Madrid, 1954. 508 págs. 12 × 17 cms., 75 ptas.

CORTS GRAU, J.: *Estudios filosóficos y literarios.* Madrid. 1954. 371 págs. 12 × 17 cms., 43 ptas.

FORRESTER, CECIL S.: *Muerte al invasor.* Madrid, 1954. 264 págs. 12 × 17 cms., 40 ptas.

GUARDINI, ROMANO: *Via crucis.* Madrid, 1954. 105 págs. 12 × 17 cms., 20 ptas.

JANTSCH, FRANZ: *José de Nazaret.* Madrid, 1954. 289 págs. 12 × 17 cms., 30 ptas.

MENÉNDEZ PELAYO, M.: *La estética del idealismo alemán.* Selección y prólogo de O. Market. Madrid, 1954. 298 págs. 12 × 17 cms., 32 ptas.
WALSH, WILLIAM: *Familia numerosa.* Madrid, 1954. 286 págs. 12 × 17 cms., 44 ptas.

* Secretariado de Ankin. Azcoitia, 19. Palencia.

DUFAY M., E. P.: *La estrella contra la cruz.* Trad. del original francés por el R. P. Santiago León, S. J. Palencia, 1954. 222 págs. 13 × 19 cms., 25 ptas.

* The University of Chicago Press. 5.750 Ellis Avenue Chicago, 37. Illinois. U. S. A.

MCKEON, RICHARD: *Thought, Action and Passion.* Chicago, 1954. 305 págs. 15 × 21,50 centímetros, 5 dólares.

* E. Vitte, editeur. 3, Place Belle-Court. Lyon. Francia.

MARC, ANDRÉ: *Dialectique de l'agir.* Paris-Lyon, 1954. 588 págs. 14 × 2,50 cms., 2.400 fr. frs.

* J. Vrin. 6, Place de la Sorbonne. Paris V°.

VANIER, PAUL, S. J.: *Theologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'Action notionnelle.* Paris, 1954. 151 págs. 16 × 25 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

Al-An	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
	Cristiandad (Barna).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA).
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (Ch)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Zaragoza).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Manresa (M).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	Revista del Colegio Mayor de Ntra. Sra. del Rosario (Bogotá).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (Eva Perón, Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
	Revista de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M) .
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A).
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Innsbruck).
ZtschrPhphForsch	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung (Munich).